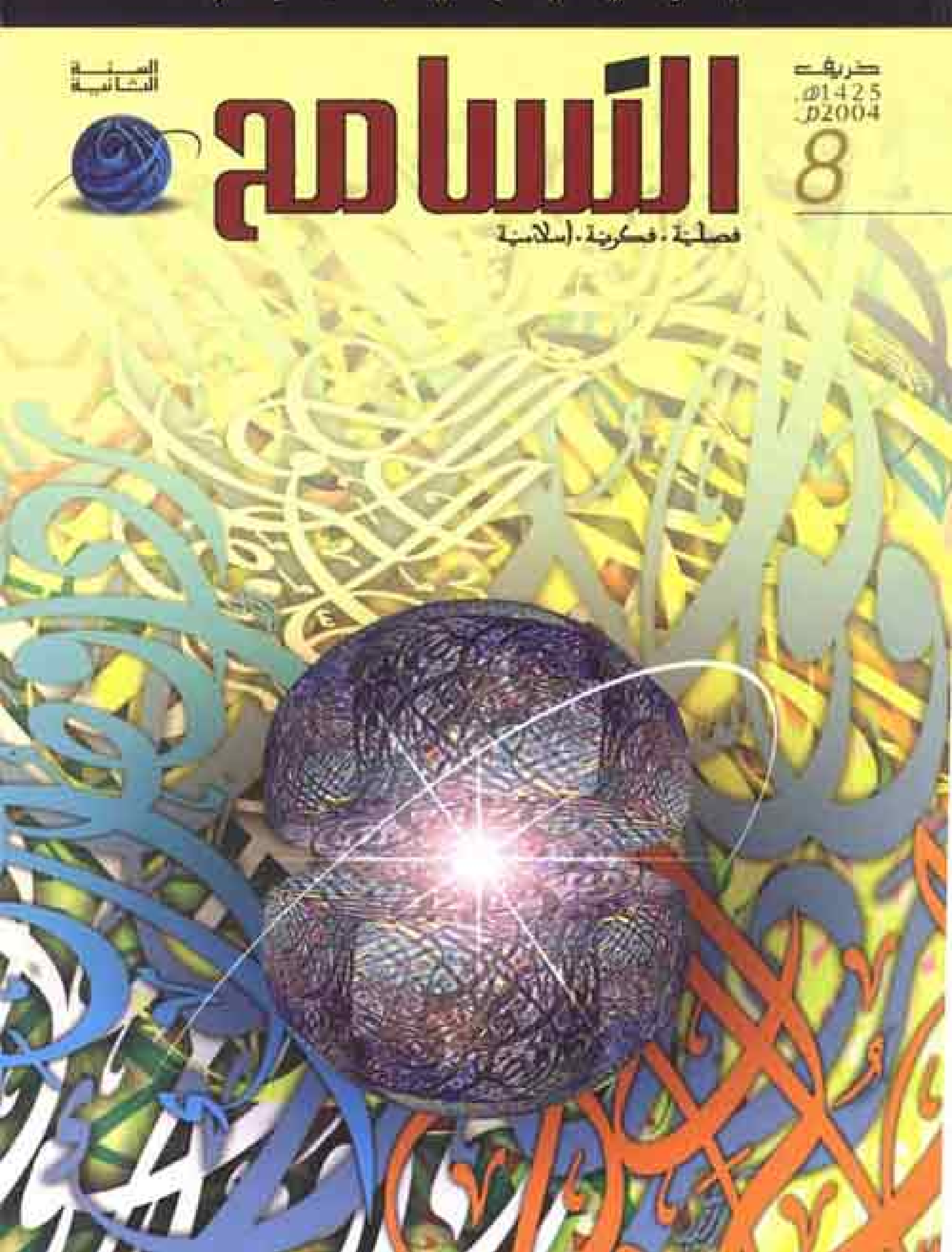
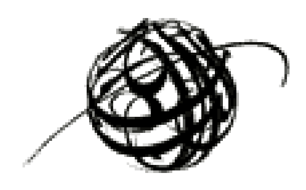
AL - TASAMOH


التسامح
فصلية . فكرية . إسلامية
خريف
1425هـ
2004م
8
السنة الثانية



AL-TASAMOH

التسامح

فصلية فكرية إسلامية تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية

سلطنة عُمان – مسقط

ص . ب : 3232 ، الرمز البريدي 112 روي

وزارة الأوقاف والشؤون الدينية

مجلة التسامح

هاتف: 00968/24692296

فاكس: 00968/24605799

البريد الالكتروني :

tasamoh@mara.gov.om

رئيس التحرير

عبدالرحمن السالمي

مستشار التحرير

رضـــوان السيـــد

.. التسامح ..



الإعداد والتنفيذ:
قسم الجمع والإخراج
عمان للطباعة والنشر

طبع بمطابع:
مؤسسة عمان للصحافة
والأنباء والنشر والإعلان
هاتف البدالة: 24604477 - فاكس: 24699643

التوزيع والاشتراكات:
العمانية للتوزيع والتسويق
ص.ب: 974 - الرمز البريدي 113 مسقط
سلطنة عُمان
هاتف: 24699783/24694621 (00968)
فاكس: 24699672 (00968)
e-mail: omanyacm@omantel.net.om

لوحة الغلاف:

جميع الحقوق محفوظة . لا يسمح بإعادة إصدار هذه المجلة أو أيّ جزء منها أو تخزينها في نطاق استعادة المعلومات أو نقلها بأيّ شكل من الأشكال دون إذن خطّي مسبق من وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة في سلطنة عُمان .

All rights reserved. No part of this magazine may be reproduced, stored in any retrieval system, or transmitted in any form or by any means without prior permission in writing of the ministry of Awqaf & Religious Affairs in Oman.

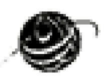
المحتوى

● آفاق :

● مدن وثقافات :

● متابعات :

● مراجعات كتب :





﴿ولو ردّوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعَلِمَه الذين يستنبطونه﴾

المجتمع المدني ، المفاهيم
المؤسسات ، المجالات

جرى العمل في العقود الأخيرة من السنين ، وفي المجال العربي بصفة خاصة على مقولتين أو ثنائيتين بارزتين : المجتمع في مواجهة الدولة ، والدين في مواجهة الدولة ، وكانت حجة العاملين على الثنائية الأولى أن المجتمع المدني في المفاهيم العالمية (منذ أيام كانط وهيغل) هو عبارة عن المؤسسات والهيئات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية (مجموعات المصالح) التي تقوم لحماية اهتماماتها من طريق النشاط في الحقل العام ، فتصطدم بالضرورة بالدولة أو إدارتها لكن بشكل سلمي، وفي عمليات ضغوط متبادلة وتنافس يؤدي في النهاية إلى نوع من التكامل فيتقوى بذلك النشاط العام ويحل نوع من تقسيم العمل ،يحفظ للمؤسسات الدستورية قوامها وفعاليتها، وللمجتمع بفئاته المختلفة والمتعددة حركيته المستقلة والحافظة لمصالحه ولإمكانيات تطوره وتقدمه. ويستطرد هؤلاء الباحثون للقول بأن الأوضاع العربية تشكل حالة استثنائية حيث إن المجتمعات المدنية ومؤسساتها غير متطورة فيها ولا فاعلة ، ولذا فقد احتلت إدارات الدولة المجال العام كله ، ولن يستقيم أمر الحرية والديمقراطية حتى تظهر هيئات وتنظيمات قوية في المجتمع تتقاسم مع الدولة المجال العام ، وتقيم نوعاً من التوازن في حفظ المصالح والحقوق ، ومن هذا المدخل أتت الدول الغربية في السنوات الأخيرة ، بحجة تقوية المجتمع المدني العربي من أجل نشر ثقافة الديمقراطية والحريات وتمكين المرأة، ونصرة حقوق الإنسان ، وإحداث النمو

الاقتصادي ، والتغيير الاجتماعي .

والواقع أن العمل على هذه الثنائية : مجتمع / دولة ، يستند إلى مرجعية معرفية مختلفة تغلّب مقولة الصراع على كل المستويات : الصراع بين النوازع المختلفة للفرد ، والصراع داخل الأسرة بين الرجل والمرأة والأبناء ، والصراع بين الفئات الاجتماعية ، وصولاً للصراع مع الدولة ، باعتبار أن كلاً من هذه الوحدات إنما تميل بالطبيعة للافتئات على حقوق الفئات الأخرى .

والحقُّ أن فلسفة الاجتماع الإسلامي تعتبر الفرد وحدةً واحدةً، والأسرة كذلك. أما الاختلاف في الطبائع والمصالح فهو داعية ائتلاف ومودة وسكنٍ بين الرجل والمرأة في الأسرة ﴿خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة﴾، وداعية شراكة وانتظام بين المجتمع والدولة ﴿كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته﴾، وداعية تعارف بين المجتمعات والثقافات ﴿إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾. وهذا لا يعني أنه لن تكون هناك اختلافات وتنافسات ووجوه اختراق. بيد أن ذلك لا يعني تحويل المجتمع إلى وحدات مستقلة أو دويلات متصارعة ، وهذا ليس موجوداً في أوروبا وأمريكا ، ولا في أي مكان في العالم . هناك آليات لحل المنازعات داخل المجتمع تؤدي فيها السلطة دور الحكَم والمرجع ﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ، ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾. والواضح هنا أن الاختلاف معرفي أو أنه ناجم عن قلة الخبرة والمعرفة ، فيستطيع الخبراء المستندون إلى معرفة معصومة (الله والرسول) أو إلى خبرة مشهودة (أولو الأمر) حل النزاع بدون ظلم أو افتئات ، ثم هناك الاختلاف الناجم عن مسألة سياسية والذي يجري فيه الاحتكام إلى المؤسسات القائمة على مثال المساواة والعدالة .

أما الثنائية الأخرى والتي جرى العمل عليها كثيراً في العقود الأخيرة ، وانطلاقاً من مقولة المجتمع المدني أيضاً فهي ثنائية الدين/ الدولة ، وفيها يقال: إن مجتمعاتنا العربية الإسلامية مختلفة عن سائر مجتمعات العالم في أنها مجتمعات دينية تأبى الانضباط برابط الدولة والنظام ، وتخضع لدواعي ونوازع التشدد الذي يستعصي على كل نظام ، والتجربة التاريخية تشير إلى غير ذلك تماماً ، فقد قامت الدولة مع ظهور الإسلام ، وارتبط العرب وانتظموا في مشروع سياسي مثلهم مثل

غيرهم من شعوب العالم ، وما شاع الاضطراب داخل المشروع إلا في القرنين الأخيرين مع اشتداد الصراع بين القوى الاستعمارية على السيطرة في البر والبحر وفي سائر القارات وبخاصة في آسيا وإفريقيا. ومن تلك المواريث والمتغيرات العاصفة الحالة في القرن العشرين جاءت وجوه الاختراق والاضطراب ، وما كان الخلاف حول المشروع السياسي بل على طرائق الإدارة من أجل تحقيق المصالح وتحسين حياة الناس ، وإخراجهم من حمأة المشكلات المتفاقمة نتيجة الخلل الحاصل على المستوى الإقليمي والاستيلاء على فلسطين .

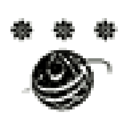
إن النقطة المركزية في هذا الصراع الثقافي الدائر تتمثل في المحاولات المستمرة لإضعاف فكرة الدولة وممارساتها في مجالنا الحضاري، وكلما ازدادت الدولة ضعفاً ازداد انكشاف المجتمعات ، وازداد تعرضها للانقسام والتشرذم وظهور التطرف الديني أو السياسي ، وبدا كأنما الصراع صراعٌ بين الدولة ومجتمعها ، وبين النظام ومواطنيه بينما الواقع أن الدول والمجتمعات ضحية لعصف المتغيرات وللهجمات القاسية من جهات متعددة .

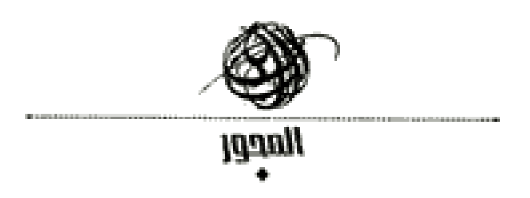
إن مقولة المجتمع المدني مقولة إشكالية ، وهي مختلفة تماماً عن مقولة ضرورة الانتظام بين المجتمع والدولة ، ومقولة قيام العلاقة بين الطرفين على الحرية والمسؤولية والشرعية . هناك اليوم في العالم اندفاعات نهضوية في الاقتصادات الجديدة ، وفي السياسات الجديدة ، وقد قادتها جميعاً من اليابان وإلى ألمانيا وإلى كوريا والصين .. إلخ الدولة والأنظمة السياسية : فلماذا تقود الدولة في أنحاء العالم المتقدم عمليات النهوض والتقدم ، ويقال لنا: إن الدولة عندنا عائق في سبيل ذلك، ولابد من الانتصار لما يسمى بالمجتمع المدني؟! .

لقد أردنا في العدد الثامن من أعداد المجلة وهو الذي تكمل به عامها الثاني أن نعالج هذه المقولة العالمية للمجتمع المدني بطريقة منفتحة ومفتوحة ونقدية بدون انغلاق أو استسلام بفنحن جزء من هذا العالم ، ونريد أن نشارك فيه بالقدرات المتاحة دونما إعراض عن الإفادة والاستفادة ﴿قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني﴾ .

عبدالرحمن السالمي

* * *





المجتمع المدني العالمي والأخلاق

مايكل نوفاك(*)

تستند الحرية ببعديها السياسي والاقتصادي إلى عامل مساعد يتمثّلُ في البيئية الأخلاقية (Moralecology) . وقد لاحظ جيمس ماديسون، أحد الآباء المؤسسين، أنّ الناسَ الذين لا يستطيعون ضبط مشاعرهم وعواطفهم في حياتهم الخاصة، لن يكونوا قادرين على ضبط أنفسهم في المجال العام. ولا شكّ أنّ البشر قادرون على المراجعة والوصول للخيارات. بيد أنهم يحتاجون لرياضة أنفسهم مدى الحياة سعياً لتطوير عادات التوازن والاتزان والشجاعة والتواضع، والفضائل الأخرى، التي تمكّنهم من الوصول لأحكامٍ هادئة وجماعية، والثبات من وراء تلك القرارات في الظروف الصعبة وتحت النار. وهكذا فإنّ ممارسة الحرية مَحْمية بحارسٍ أمينٍ متمثّل في العادات السليمة. فالأمر كما تقول إحدى الأناشيد الأميركية الشهيرة: «اضبط نفسك ضبطاً ذاتياً فتصبح الحرية قانوناً». الحرية بالنسبة للأفراد إذن هي نوعٌ من ضبط النفس أو التحكم في نوازعها؛ وذلك بوضع سائر الأعمال والتصرفات تحت انضباطيات التأمل والمراجعة والخيارات العقلانية. ومعظم الناس قادرون على ممارسة هذا الانضباط، لكنْ عندما يكون المجتمع المحيط مُساعداً لهم في القيام بتلك المهمة الصعبة: يكبح جماحهم عندما يمضون بعيداً، ويشجعهم بالأمثلة النبيلة والاستحثاث اليومي عندما يترددون.

(*) أستاذ الأخلاق بالمعهد الأمريكي للمشاريع الإستراتيجية، واشنطن.

1- التغير العالمي الكبير 1900-2000م : هناك ما يدعو إلى الاعتقاد بأن العالم لم يعرف تغيراً عميقاً خلال قرنٍ من الزمان، مثلما شهده خلال القرن العشرين. وقد شهد النصف الأول من القرن العشرين حربين عالميتين هائلتين، أدتا إلى قتل مائتي مليون إنسان، وهو رقمٌ فظيعٌ ويمثلُ مجموع سكان العالم في فترةٍ من فترات التاريخ القديم. ومع ذلك؛ فإنه بسبب تسارع الاختراعات والاكتشافات العلمية، وسواد نظام اقتصادي معيَّن هو النظام الرأسمالي، وتحسُّن ظروف العناية الصحية، فإنّ عدد سكان العالم قفز من 1,6 مليار عام 1900م وإلى 6 مليارات عام 2000م. وإلى حَدٍّ بعيد؛ فإنّ ذلك يعود إلى الارتفاع الكبير في توقعات العمر ما بين بدايات القرن ونهاياته؛ إذ قفزت تلك التوقعات من 47 سنة في بداياته، وإلى حوالي الـ 65 في نهاياته. ارتفع متوسط العُمُر في إحدى الدول الأكثر تطوراً (اليابان) من 44 إلى 80 سنة - وفي إحدى الدول الأقلّ تطوراً (إثيوبيا) من 31 إلى 44 سنة. ومن زمن المسيح وإلى حدود عام 1820م؛ فإنّ عدد سكان العالم كان يتزايد بنِسَبٍ ضئيلةٍ ومتواضعة: من 231 وإلى 268 مليون حوالي عام 1000، وإلى حدود المليار عام 1820م؛ أما منذ ذلك العام وحتى أواخر القرن العشرين فقد قفز عدد السكان قفزاتٍ هائلة إلى أن وصل، كما سبق القول، إلى 6 مليارات عام 2000م.

وهناك عدة إشاراتٍ أخرى على التغير الكبير يمكن إجمالها فيما يلي: ففي عام 1900م كان عدد السيارات التي بيعت يبلغ 4000 سيارة؛ وفي عام 1998م بلغ 54 مليون. وفي العام 1900م كان متوسط ساعات العمل الأسبوعي ببريطانيا 52 ساعة، ونزل إلى 36 ساعة عام 1998م. وفي عام 1948م (وهو العام الذي بدأت فيه الأمم المتحدة تُجري مثل تلك الإحصائيات) كانت نسبة وفيات الأطفال في العالم 157 بين كل ألف طفل، أما في عام 2000 م فقد انخفضت النسبة إلى 60 (وفي الهند من 190 إلى 73).

2- ما معنى الأخلاق البيئية؟ إنها المجموع الموجز لكل تلك الحالات والأفكار والسرديات والمؤسسات والجمعيات ورموز النظم والآراء والممارسات السائدة، بالإضافة إلى دوافع وأسباب الإدانة والثناء- وهذا كله يعلّمنا العادات الضرورية للازدهار الإنساني، كما يدرّبنا على ممارستها. والمعروف أنّ العائلات والجوار

والمدارس والكنائس والجمعيات، والمؤسسات الأخرى التي تؤثر في حياتنا اليومية؛ وبخاصة في سنوات العُمُر الأولى، هي التي تشكّل «الأجواء» التي ننشأ فيها. والواقعُ أنّ ثقافةً أمينة ومحبةً للحقيقة ومستقيمة تجعل من السهل على المرء أن ينضج باعتباره كائناً أخلاقياً؛ بما في ذلك تطوير عادات صحيحة وطباع وثيقة، وأن نسلك في هذه الدنيا مزوّدين بالحماس والاستقامة والثقة والأمل. أما النشوء في بيئاتٍ ثقافيةٍ رديئةٍ أو فاسدة أو كارهة للحقيقة؛ فإنه لا يجعلُ من هذا التطور المتقدم صعباً فقط؛ بل إنه يجعلُ النجاح نادراً أيضاً. لكن، بالإضافة إلى المؤسسات المباشرة التي سبق ذكرها وذكر تأثيرها؛ فإنّ البيئة التي نحيا فيها، وتنمو من خلالها حياتنا الأخلاقية مملوءة أو ملوّثة بالسرديات والرموز والصُوَر والأفكار ووجوه التحريم والإباحة والأغاني، التي تبثها الإذاعات والتلفزيونات ودُور السينما، ووسائل الاتصال الأخرى، إلى قلوب وعقول كائنات العصر الحاضر.

كان البروفسور ألن هرتزكه A.D.Hertzke أول من قدّم عرضاً موثقاً للبيئية الأخلاقية باعتبارها مفهوماً ثقافياً في مقالته: «نظرية البيئة الأخلاقية». وقد أظهر من جهةٍ توازياتها وتشابهاتها مع البيئة البيولوجية، كما أشار بوضوحٍ إلى الاختلافات بينهما. وتضمن عرضُهُ ذاك ذكراً للمشارف أو للحافّة التي يصبحُ عندها لا مفرّ من أن يؤدي تكرار تصرفاتٍ أخلاقية إلى تردّي أو تراجُع السياقات الأخلاقية لحزمةٍ من السلوكات الإنسانية. وهذا التردّي، من جهته، يجعلُ من الصعب اتخاذ القرارات الصائبة أو المثابرة عليها، ويُلقي بأثقال باهظة (باعتبارها إجراءات دفاعية ضرورية) وأعباء في حالاتٍ أخرى. وقد لاحظ الأستاذ هرتزكه أنّ هناك استعمالات يسارية وأخرى محافظة لمصطلح «البيئية الأخلاقية»؛ بحيث يمكن اعتبار المصطلح في حد ذاته محايداً. أكثر من ذلك أنّ بعض أشكال التردّي الأخلاقي يمكن أن يكون عليها إجماعٌ أو أنّ الجميع يوافقون عليها.

عندما يتوقع البشر أحدهم من الأخر تصرفاتٍ سليمةً وأمينة؛ فإنّ ذلك الأخر لا يحتاج إلى اتخاذ إجراءاتٍ دفاعيــة. والواقع أنّ التصرفات اليومية المتبادلة تتّسمُ في العادة إلى حدٍ بعيدٍ بالانفتاح والثقة المتبادلة. ويصبح الأمر مختلفاً تماماً عندما تبدأ تصرفاتٌ عنيفةٌ بالظهور، من مثل السرقة أو قطع الطريق، أو نِسَب عالية من الاغتصاب،

أو تهديدات متزايدة للأمن أو وجوه فشل كثيرة في نظام العدالة، أو ممارسة السخرية السوداء والخداع. والشيء نفسه عندما تنتشر الصُوَر الطفولية أو البدائية على المباني، ويكثر تكسير النوافذ، وتخريب التليفونات العامة ووسائل الراحة العامة، والتبول في الشوارع والأزقة، وانتشار الفضلات في الطُرُق- كل تلك مظاهر للحرية الشخصية وعدم الإحساس بالقانون، والخروج على كلّ عادي وأخلاقي؛ وتُشعر في العادة بإمكان التحول إلى بواعث على التمرد والخراب والتخريب. وتكرار تلك الحوادث يمكن قياسُها، كما يمكن وضع فرضيات وأفكار حول دلالاتها. كما أنّ الفرضيات يمكن أن توضع حول الأسباب والشروط.

أما على الجانب الإيجابي؛ فإن «المجتمع الحر» على سبيل المثال، عنده سردياته الخاصة والملائمة له. وقصته أو قَصَصُهُ في العادة مملوءةً بالبطولات والشخصيات ذات الأبعاد الرمزية، والأفكار السامية، والانضباط المتفوق، والزُهد والتضحية، ورؤى الحياة الطيبة، وهي أمورٌ تدفعنا للأمام، وتستحثنا من أجل الفعل الأخلاقي. وهذه الأمور أيضاً جزءٌ من «البيئية الأخلاقية».

3- أزمة البيئية الأخلاقية: يتألف المجتمع الحر من ثلاث منظوماتٍ مستقلةٍ ومتداخلةٍ في الوقت نفسه؛ **المنظومة الأولى:** دولة ديمقراطية في حياتها السياسية، مؤسّسة على إجماع المواطنين، وفصل السلطات، وحكم القانون. **والثانية** اقتصاد مُبدع في مساره، مؤسّس على المبادرة الفردية، والملكية الشخصية، والأسواق المفتوحة. والثالثة ثقافة حكمٍ ذاتي أو استقلالٍ فردي في الجانب الأخلاقي، مؤسّسة على الإيجاب في الفضائل الحاضرة لدى الأفراد: ضبط النفس، واحترام الآخر، وطاعة القانون، والاهتمام العام وما شابه. وهذه المنظومات الثلاث ينبغي أن تعمل مستقلةً ومتعاونة، تراقب كلٌ واحدةٍ منها الأخرى، وتتوازنُ بها ومعها.

وفي هذه الحالة؛ فإنّ الاقتصاد الصحي والصحيح ضروريٌ إذا أردْنا أن يستمر الإيمان وتستمر الثقة من جانب الناس، والأقلّ حظاً منهم، بالنظام. بيد أنّ النظام السياسيَّ السليم أكثر ضرورة. إذ في غياب ذاك النظام أو ضعفه؛ فالنظامَ الاقتصادي سُرعان ما يتردّى إلى خرابٍ وتخريب. والأكثر أهميةً من ذلك كلّه توافر القدرة على الانضباط الذاتي، والحكم الذاتي أو الشخصي. ذلك أنّ الأشخاص الذين لا

يستطيعون ضبط جموحهم في حياتهم الخاصة، لا يُنتظرُ منهم أن يستطيعوا ذلك في المجال العام. وفي زمننا الحاضر، هناك إدراكٌ كبيرٌ لضرورات النظام السياسي الصالح، والنظام الاقتصادي الصالح. بيد أنّ الأزمة الأكثر عمقاً تكمُنُ في تجاهلِ «البيئية الأخلاقية» التي تمثّل ثقافةَ الحرية، وعلى المستوى الوطني والآخر العالمي.

عام 1989م، في أوروبا الشرقية، على سبيل المثال، كانت صرخات الحرية والديموقراطية على كل شفةٍ ولسان. لكنْ بعد سنتين أو ثلاث، وإجراء انتخابات حرة دون تحسنٍ في الوضع الاقتصادي، أدرك الناس أنّ الانتخابات الحرة لا تكفي، بل لابد من نموٍ اقتصادي يُغيرّ من حياة أولئك الذين يرقدون عند السفح، فما لم تتحسّنْ حياة الناس، فإنهم لن يحبوا الديمقراطية. ثم تعلّم الناس أنّ اشتراع قوانين الملكية الفردية والسوق الحرة، ليست «كافيةً» لاستحداث الثروة. فالازدهار الاقتصادي لا تُحدثُهُ القوانين الجديدة. بالفكر وبالإرادة، يكون على المواطنين أن يبعثوا الحياة في عظام القوانين. الازدهار الاقتصادي يتطلب الالتزام الشخصي لملايين الناس وأن يأخذوا جانب المبادرة لصنع الحياة الجديدة: عليهم أن ينظروا من حولهم، ويروا ماذا يمكن فعلُه، ثم أن يسعوا بأنفسهم من أجل السير قُدُماً. عليهم أن يعملوا ويستثمروا ويخاطروا ويحلوا المشكلات اليومية، وينتجوا الوقائع والحقائق. هذا هو الأمر: ممارسة الإبداع الاقتصادي. عليهم أن يتعلموا العمل معاً، مع رفاقهم في العمل، ومع الزبائن، ومع مورّدي المواد الأولية، وكل أولئك الذين يتوقف عليهم نجاحهم. وبعبارةٍ أخرى: عليهم أن يتعلموا الأخلاقيات الجديدة، أو أن يبدعوا الأخلاقيات الجديدة التي تتضمن عاداتٍ وممارساتٍ وتوقعات.

إنّ الحياة الطيبة في المجتمع الحر أكثر تطلباً ومشقة ومسؤوليات من الحياة في المجتمعات الاشتراكية أو التقليدية. وهكذا يكون على المرء أن يبحث عميقاً في ذاته ليجد أسُساً أخلاقيةً جديدة. لابد من استدعاء المبادرة واعتناقها. ولابد من المخاطرة القوية، والاستعداد لفقد كل شيء، من أجل إيجاد شيءٍ جديد ما كان موجوداً من قبل. وبهذه الطريقة فقط يمكن توليدُ الثروة. أن تكون إنساناً منضبطاً بالحرية أشقّ بكثيرٍ من الخضوع في المجتمع الشيوعي، أو الاستسلام في المجتمع الديكتاتوري.

ولكي تكتسب الفضائل التي يتطلبها المجتمع الديمقراطي الحي، تحتاج إلى

اقتصادٍ حر. لكنك تحتاج أكثر إلى المسعى الفردي والدعم المؤسّسي. وهناك من سمّى ذلك: الجمهورية المتحضرة أو المدنية. بيد أنّ التسمية ليست مهمة، بل المهمّ اكتساب العادات المدنية، والمسؤولية الشخصية، والتعاون، وروح التوافق، وعادة «المعارضة الملتزمة». وحبذا لو أمكن كتابة مؤلَّف للمواطن المسؤول وشروطه وأخلاقياته كما فعل أرسطو في الأخلاق النيقوماخية؛ ونحن لا نملكُ دليلاً على ذلك حتى الآن.

في كل المنظومات الثلاث التي تحدثنا عنها؛ فالمجتمع الحر مدفوعٌ إلى السؤال المفتوح وغير المحدود، مدفوع إلى البحث والفهم الأفضل. وهكذا فالمجتمع المفتوح، كما سَماه كارل بوبر، مدفوعٌ إلى نوعين من الأسئلة: 1) الأسئلة من أجل الفهم (ما هذا؟)، 2) والأسئلة عن حقائق الأدلة (هل الأمر هكذا فعلاً؟). أما أسئلة النوع الأول فتتطلب الدقة والعمق. في حين ترمي الأسئلة الأخرى للبقاء عند حقائق الواقع. والمجتمع الحر يحتاج للاثنين من أجل ازدهاره وبقائه.

تتأتى أزمة الأيكولوجيا الأخلاقية اليوم، من واقع أنّ الأيديولوجيات والممارسات تشير إلى أنّ النقص في معرفة النفس يفترس قلب المجتمع الحر. ولدينا ثلاثة أمثلة: أكثر النظريات الاقتصادية تؤكد مركزية «النفع الذاتي»، في مظاهره المادية، وحتى في أبعاده النقدية. وكثير من النظريات السياسية تتخذ لها مركزاً في الواقعية القائمة على القوة والمصلحة. وكثير من النظريات الثقافية تختار النسبية والذاتية، لكأنما الحرية تعني: افعل ما ترغب فيه! والذي أراه أنّ كلّ هذه النظريات تُعاني من خاتمةٍ غير ناضجة. ففي كل النظريات يجري الاتجاه إلى النهاية قبل استنفاد الأسئلة. فأن تكون موازنة هذه الشركة أو تلك على ما يُرام لا يُغني عن طرح المزيد من الأسئلة عن عدالة التصرفات أو نُبل الأفعال. وعندما يقوم فردٌ أو تقومُ ثقافةٌ بتركيب منظومةٍ من نوعٍ ما؛ فإنّ ذلك لا يُغني عن السؤال: هل هذا التركيب صحيح أو زائف؟ وهل هو قامعٌ للذات أو أنه مدمّرٌ للآخرين؟

إنّ اتجاه العالم للتوحد، بسبب الضغوط الناجمة عن العواصف السياسية أو الاقتصادية أو الثقافية، يُبرز الحاجة إلى التفكير في الإيكولوجيا الإنسانية الملائمة. ما هي السرديات والرموز والأفكار والعادات التي نكتسبها أو نوشِكُ أن ندركها من التجربة الجماعية الإنسانية الجديدة، وهل نستكشف إمكانياتٍ تدفع باتجاه ثقافةٍ عالميةٍ

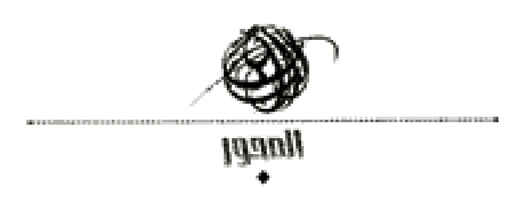
مزدهرة؟ ولن تكون تلك الثقافة طبعاً موحدةً بل تعددية. وكل أجزائها سوف تزدهر. ولن يُهمل جزءٌ منها فيما قبل العلم، أو فيما قبل الرأسمالية أو في ماضي ما قبل الديمقراطي. وفي حاضرٍ ومستقبلٍ تحترمُ فيه حقوق الإنسان، وإمكانيات الإنسان في المؤسسات وفي الثقافة.

إنَّ هدفنا الوصول إلى حضارةٍ عالميةٍ للحرية والصداقة والاحترام المتبادل. حضارة مؤسسة على هيئاتٍ ديمقراطية في المجال السياسي، وعلى جهاتٍ مبدعةٍ وحرةٍ في المجال الاقتصادي، وعلى ثقافة الحكم الذاتي، والفضائل المدنية والحكمة العملية في الأفق الأخلاقي. والاسم الذي أختاره لهذا المشروع: مدينة الخير.

إنها أسئلة ضخمة، والخطوط الكبرى لخطة العمل تحتاج إلى فعالية ونشاط وإبداع أذهانٍ بشريةٍ كثيرة.

* * *





المجتمع المدني والمجتمع الأهلي في حضارتين : الغربية والإسلامية

وجيه كوثراني(*)

1

لا يمكن تقديم تعريف واحد لمصطلح «المجتمع المدني» فقد شاع هذا المصطلح عالمياً منذ سبعينات القرن العشرين ، ولا سيما بعد أحداث بولندا حيث قامت النقابات بدور مهم في تحريك الحياة السياسية في مواجهة نظام الحزب الواحد، ثم شاع عربياً منذ عقدين من الزمن ، ولا سيما إثر سقوط الاتحاد السوفيتي وحرب الخليج الثانية ، حيث بدأ المثقفون العرب يتحدثون عن دور ممكن للمجتمع المدني في التحول الديمقراطي في الوطن العربي .

على أن هذا الشيوع المتأخر للمصطلح في الأوساط العالمية والعربية وإدخاله كعنوان رئيسي أو كمحور مركزي في كل مؤتمر يُعقد أو ندوة تقام عن الديمقراطية أو حقوق الإنسان أو حقوق المرأة أو الطفل أو البيئة أو الفقر -لا يعني أن هذا المصطلح جديد في استخدامات المفكرين والفلاسفة وعلماء الاجتماع في كل من العالمين الغربي والعربي - الإسلامي .

(*) أستاذ التاريخ الحديث في الجامعة اللبنانية .



تطور فكرة «المدني»(civil) في الغرب الحديث :

ففي الغرب تحتل مفردة civil أو civilite مكانة بارزة في النصوص السياسية والاجتماعية منذ الأصول اليونانية واللاتينية مروراً بنصوص عصر النهضة الأوروبية في القرن الثامن عشر وعصر الانتفاضات القومية الديمقراطية في القرن التاسع عشر وصولاً إلى النصوص المتأخرة التي أنتجت في سياق القرن العشرين ، والتي غلب عليها همّان مركزيان : أولاً التصدي للظواهر النازية والفاشية والتوتاليتارية التي شابت ظاهرة الدولة في أوروبا. ثانياً : تطوير الديمقراطية الغربية لتجاوز أزمات المجتمع الغربي عبر «نقد الحداثة» لحل أزمات هذه الأخيرة وتوسيع الديمقراطية ودلالاتها.

وكانت المفردة واشتقاقاتها الاصطلاحية ونسبتها كصفة إلى سياسة أو مجتمع أو سلطة أو برنامج أو نشاط تختلف من مرحلة إلى أخرى أو من مفكر إلى آخر ، لكنها كانت في كل الحالات تعبر عن حاجات مرحلية تخص تطوُّر المجتمع في زمن معين وترتبط بصياغة مفهوم مناسب لهذا التطور في تلك اللحظة من التاريخ. في بداية نشأة الفكر الغربي الحديث ولنأخذ جون لوك مثالاً على هذه النشأة ، استخدم مصطلح المدني بكثرة في نصوصه ولا سيما في نصه المشهور «رسالة في التسامح» ، لقد استخدم المصطلح هنا لوصف الحاكم ، والحكومة ، والخيرات ، وليس المجتمع.

لكن هذا الاستخدام المفهومي كان مهمّاً آنذاك (في العام 1689م) للفصل بين سلطتين كان اندماجهما أو تداخلهما أو استخدام الواحدة للأخرى سبباً في الحروب الدينية وموجات التعصب التي شهدتها المجتمعات الأوروبية ، ألا وهما السلطة المدنية والسلطة الدينية. يكتب جون لوك في رسالة التسامح (1689م): « ويبدو لي أن الدولة جماعة من الناس تكونت لغرض وحيد هو المحافظة على خيراتهم المدنية وتنميتها وأنا أقصد بالخيرات المدنية :الحياة ، الحرية ، سلامة البدن وحمايته ضد الألم ، وامتلاك الأموال مثل الأرض ، النقود ، المنقولات» ... ويتابع : «وواجب على الحاكم المدني أن يؤمن للشعب كله ، ولكل فرد على حدة ، وبواسطة قوانين مفروضة بالتساوي على

الجميع المحافظة الجيدة والامتلاك لكل الأشياء التي تخص هذه الحياة».

ويمكن تلخيص الأفكار الرئيسية في الرسالة فيما يلي :

- التمييز الدقيق بين مهمة الحكومة المدنية و مهمة السلطة الدينية .
- رعاية نجاة روح كل إنسان هي أمر موكول إليه هو وحده ولا يمكن أن يعهد بها إلى أية سلطة دينية أو مدنية .
- التجاء رجال الدين إلى السلطة المدنية في أمور الدين إنما يكشف عن أطماعهم في السيطرة الدنيوية .
- لكل إنسان السلطة العليا المطلقة في الحكم لنفسه في أمور الدين .
- حرية الضمير حق طبيعي لكل إنسان .

وعلى أساس هذه المنطلقات ينظر لوك إلى الكنيسة وإلى أي جماعة دينية بل إلى أية جماعة مدنية على أنها تجمّع طوعي اختياري فيقول : «ولما كانت كل جماعة مهما تكن حرة ومهما يكن جزيلاً الغرض من تكوينها ، وسواء تعلق الأمر بجماعة من أهل العلم المهتمين بالفلسفة أو جماعة من التجار المتجمعين من أجل التجارة ، أو جماعة من أهل الفراغ المجتمعين لتثقيف العقل ، أقول: لما كانت أية جماعة لا يمكن أن تبقى دون أن تنحلّ على الفور إذا عدِت كل قانون ، فمن الضروري أن يكون لكل جماعة قانون يحدد الأوقات والأماكن التي تعقد فيها اجتماعاتها ويبين الشروط التي بمقتضاها يُقبل الأعضاء أو يُفصلون ، وينظم الأعمال المختلفة ، ويرتب سائر ما هو من هذا القبيل ، ولما كانت كَماً بيناً طوعية حقاً ،وكانت اجتماعاً حراً من كل قوة قاهرة ، فإنه ينتج عن هذا أنّ حق وضع القوانين لا يمكن أن يكون إلا للجماعة نفسها» .

وإذ يتحدث لوك هنا عن استقلالية الكنيسة المحلية وحقها في وضع قوانينها الداخلية لفصلها عن السيطرة البابوية المركزية ، يعمّم هذا الحق على كل تجمّع طوعي اختياري في المجتمع باعتباره حقاً مدنياً. لم يتحدث لوك هنا عن مجتمع مدني ، وبالمفهوم الذي يسمّى في أواخر القرن العشرين ولا سيما في إحدى مؤسساته المركزية (المنظمات غير الحكومية) .غير أن أفكاره كانت تؤسّس لشروط تكوّن هذا المفهوم في التاريخ الأوروبي لأي تدرج نجده في أشكال تاريخية وأفكار ومفاهيم تتلاحق وتتداعى من مرحلة إلى أخرى .

كان أول الشروط «الفصل بين السلطتين المدنية والدينية ، فكان التشديد على الصفة المدنية والمدني» يعني تاريخياً، أي في السياق التاريخي الذي كتب فيه النص المعاني والمواقف التالية :

- الدعوة إلى إنهاء حالة الاستقواء السياسي بالدين، وحالة إنهاء استقواء رجال الدين بالحاكم السياسي ، هذا الفصل يفسح المجال للحيز المدني في حياة البشر أن يكون له اعتباره ومكانته .
- وهذا الإفساح بدوره يضمن قيام «تسامح» بين الأفراد و الجماعات من ثَمّ لعيش مشترك بين الناس في مجتمع ما .

كان هذا منطلق التأسيس لفكرةٍ وواقعٍ سيتطوران لاحقاً في أوروبا والغرب عموماً[1] .

يأتي عصر الأنوار ولا سيما عبر أعلامه من المفكرين الفرنسيين ليعطي دفعاً غزيراً من الأفكار التي من شأنها تعزيز الصفة المدنية للحكم والسلطة وأشكال ممارستها على قاعدة مبدأ السيادة للشعب ، ومبدأ التمثيل عبر الاقتراع ، ومبدأ فصل السلطات ، ومبدأ العقد الاجتماعي بين الدولة والمجتمع . تتوزع هذه الأفكار تعميقاً وتوسيعاً على عدد من المفكرين الكبار ، أمثال فولتير وروسو ومونتسكيو ، على أن تلتقي جميعاً عند تبلور مبدأين أساسيين ما لبثا أن ترسخا في إعلان «الاستقلال الأمريكي» في عام (1776م) وإعلان «حقوق الإنسان والمواطن» الصادر في عام (1789م)، وهما مبدآن مترابطان تحت عنوان «المواطنة والديمقراطية» .

ولا يتسع المجال هنا لتوسيع هذه الأفكار، لكن يمكن القول بأنّ فكرة المجتمع المدني كدينامية ثقافية واجتماعية واقتصادية بل سياسية تبلورت في سياق تحقق هذين الشرطين المتلازمين : حرية المواطن وحقوقه في دولة ديمقراطية ترعى الحقوق والواجبات ،وفقاً لدستور وقوانين تنبثق عن إرادة الشعب المتشكل كمجتمع سياسي .

وفي هذا المناخ من تعددية الأفكار وصراعها نمت فكرة المجتمع المدني كمقولة متميزة عن الدولة ومؤسساتها ولكن لم يجرِ حتى حينه تعريفٌ محددٌ لها، بل يجري استخدام مفردتها أحياناً للتعبير عن المجتمع السياسي وحركته أو عن رأي عام في المجتمع أو عن مجموعة من الجمعيات والروابط والنقابات ، أو عن دينامية كامنة داخل المجتمع أو إرادة عامة تتمثل بمجموعة من الإيرادات الفردية الباحثة عن «الخير العام».

على أن بعض الباحثين المتابعين لهذا الموضوع يرون فيما كتبه المفكر الفرنسي «الكسي دي توكفيل» (Alexis de Tocqueville) إثر زيارته للولايات المتحدة ومعايشته المجتمع الأمريكي أول الإسهامات في تعيين الخير الذي يمثله المجتمع المدني في نشاط وسلوك المواطن الأمريكي ، يصف توكفيل في كتابه عن «الديمقراطية في أمريكا» حال الأميركيين وهم يتجمعون للقيام بعمل مفيد بمعزل عن أي تدخل حكومي أو برلماني أو سياسي ، فيرى في هذه الظاهرة اللافتة معطى جديداً لم يألفه ولم يشهده في الديمقراطيات الأوروبية ولا سيما في المجتمع الفرنسي ، إذ يطغى في هذا الأخير دور الدولة ومؤسساتها ورجالها ، في حين وجد في الولايات المتحدة أنواعاً من التجمعات والروابط (associations) لم يكن لديه أي فكرة عنها، وهو يعرب عن إعجابه بهذا الفن اللامتناهي والذي عن طريقه توصل المواطنون في الولايات المتحدة إلى تعيين هدف مشترك يجمع حوله جهود أكبر عدد من الناس، ويجعل تحقيق مشروعه يسير بسهولة ونجاح. يعدد توكفيل آلاف المشاريع التي تقوم بها جمعيات وروابط حرة ومستقلة : مدارس ، مستشفيات ، تنظيم ، أعياد ومناسبات .. إلخ . ويسمي هذا الفن علماً جديداً ، إنه علم «بناء الجمعيات». ويدعو الديمقراطيات الأوروبية ولا سيما الفرنسية لتعلم قواعد هذا العلم. ففي طريقه يتحقق تقدم العلوم الأخرى وتمارَس الديمقراطية بحق ،وتتحقق مدنية الناس .

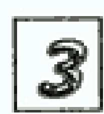
يبدو بعد ذلك أن الظاهرة الأمريكية التي لفتت نظر توكفيل في القرن التاسع عشر خمدت ليطغى عليها تفكير يتجاذب بين قطبين : الدولة من جهة والقطاع الخاص من جهة أخرى ، وتسود المقابلات بين المتضادات : الفرد مقابل الدولة ، القطاع العام مقابل القطاع الخاص ، البيروقراطية الإدارية مقابل حركة الأسواق الحرة.

أنصار فكرة المجتمع المدني والراعون له، يرون في هذه المقابلات الثنائية مساراً وبعداً للمجتمعات ، حتى للمجتمعات الديمقراطية نفسها ، فهذه المجتمعات لابد أن تستعيد البعد الثالث من أبعاد الديمقراطية وهو البعد المدني ، وهذا البعد أو الخير يقع بين المجال الحكومي ومجال القطاع الخاص، ففي هذا الخير المدني «لا نقترع ولا نتاجر». في هذا المكان نلتقي لنتناقش ونجد أفضل الوسائل لتحقيق مشروع ثقافي ، اجتماعي ، خيري ، للحي ، للمدرسة، للقرية ، للمحتاجين ، وكل هذا بذهنية تطوعية

اختيارية لا تتوخى الربح ولا التفرد السياسي ولا اكتساب شرعية ما .

هذا ولا يزال الجدل قائماً حول فكرة المجتمع المدني وحول حجم الحيِّز الذي يحتل في نشاط المواطن في المجتمعات العربية وما هي تخومه بين عالم السياسة وعالم الاقتصاد بين نطاق الدولة ودورها من جهة، وبين نطاق الجمعيات والمنظمات التي ندعوها غير حكومية (GNO) .

هذا ويبقى السؤال المشكل ، هل يمكن سحب مفهوم المجتمع بهذا المعنى إلى حقل المجتمعات الإسلامية وتاريخها؟ وهل يمكن أن نقرأ استقلالية ما للمجتمع الإسلامي في مرحلة العدالة السلطانية ، وكيف عبرت هذه الاستقلالية عن نفسها؟



الحديث عن المجتمع المدني ومظاهره في التاريخ العربي ، أو الإسلامي على وجه أعم ، يثير بداهة وبداية عدداً من التساؤلات والتحفظات.

فالمصطلح حديث ، وإنِ استُخْدِمَ التعبير في التراث الفكري العربي عند الفارابي وابن خلدون على سبيل المثال[2] ، وهو في نشأته واستخدامه المعاصر شديد الالتصاق بالتجربة الغربية كما مر معنا لا سيما في وجهها الليبرالي - الديمقراطي ، وتحديداً شديد الالتصاق بتشكل حقوق المواطن ووعي هذا الأخير مواطنيته في اجتماع سياسي مدني أوروبي مواجه للطابع الكنسي - الكهنوتي للسلطة (سمة المواجهة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر) ، ومواجه أيضاً للطابع العسكري التوتاليتاري للدولة (سمة المواجهة في مرحلة ما بين الحربين للنازية والفاشية ، وللدولة التوتاليتارية في مرحلة سقوط جدار برلين وتراجع الحرب الباردة) .

ومن جهة أخرى، وبالإضافة إلى هذه الخصوصية التاريخية، تثير ترجمة المصطلح civilé societe إشكالاً مفاهيمياً في اللغة العربية ، ففي حين تجد اللغات الأجنبية الأوروبية تطابقاً وتدرجاً في الاشتقاق اللغوي والمفاهيمي معاً بين مصطلحات cité, civil, civique, citoyen فإننا وإن كنا نجد في اللغة العربية والتراث مصطلح المدينة والمدنية - فإن تعبير «المواطنة» الذي شاع استخدامه لترجمة citoyenneté يخرج عن «المدنية» و «المدني»

ويستعير تعبير الوطن كأساس للاشتقاق ، وهذا أمر لا يعكس إشكالاً لغوياً فحسب، وإنما أيضاً إشكالاً مفاهيمياً في المصطلح. ذلك أن المواطنة والمواطن تعبيران ارتبطا بنشأة الدولة القطرية الوطنية المرتبطة بدورها بحدود قطر أو إقليم أو منطقة، وبجماعة سكانية تأطرت وانتسبت إلى دولة نشأت في لحظة من لحظات العلاقات الدولية في النظام العالمي بعد الحرب العالمية الأولى والثانية .

أما التعبير الاصطلاحي الذي تردد في تراث العرب والمسلمين عبر تاريخ علاقاتهم الاجتماعية والسياسية والثقافية فهو الأخ ، والأخوية ، والإخوان ، والأهل - وكلها تعابير تنمّ وتصدر عن اجتماع سياسي سمته الأساسية الانتماء إلى الإسلام ، أو الولاء لـ«الأمة» أو الجماعة القائمة على عنصرين متداخلين ومتجاذبين تبعاً للمراحل وسمة الخطاب الثقافي السائد : العقيدة واللغة؛ كذلك تبعاً لتدرج مراتب ذاك الولاء ، بدءاً من أهل الحارة في المدينة ، إلى أهل الحرف والطرق والطوائف ، إلى أهل الأمصار في «ديار الإسلام» .

ووفقاً لهذا التمييز الذي يبدو لي ضرورياً في هذا البحث، أقترحُ استخدام مصطلح «المجتمع الأهلي» (من أهْل) لتوصيف مظاهر العلاقة بين المجتمع العربي في التاريخ، وبما هو وعاء لبشر ينتجون سياسةً وثقافةً وسلعاً وعلاقات تبادل ، وبين الدولة بما هي هيئة حاكمة ومنظمة وضابطة لعلاقات هؤلاء البشر ، ذلك أن ما يوازي مفهوم المجتمع المدني الحديث من حيث دلالة استقلالية المجتمع عن الدولة عبر مؤسسات ومنظمات مستقلة أو شبه مستقلة أو وسيطة ، هو ما يمكن أن نسميه اصطلاحاً «المجتمع الأهلي» في التاريخ الاجتماعي - السياسي العربي. فمقابل صيغة «أهل الدولة» التي تتردد في مقدمة ابن خلدون ، نقرأ صيغ «أهل العصبية» وأهل الحرف والصنائع والطرق والفرق ..، وجميع هذه الصيغ تعبير عن دينامية اجتماع سياسي ، ومؤسسات مجتمع تجري فيه أشكال من الإنتاج والتبادل وأنماط من الثقافة والاجتهاد الفكري والفقهي ، وتعبيرات من العمل السياسي والنقابي .

وهنا يجدر الاستدراك حيال هذه المقارنة بين المجتمع المدني الحديث والمجتمع الأهلي التقليدي ، بالتنبيه إلى أن المقارنة لا تحمل هنا معنى الاستبدال أو المفاضلة بين مؤسسات المجتمع المدني الحديث ومؤسسات المجتمع الأهلي القديم. فالتاريخ

سيرورة وتحولات و «الثابت» فيه ليس أبدياً أو أزلياً ، وإنما هو معقول ومتمثل أو متخيل في أُطر الزمان والمكان ، أي أن ثمة صورة للماضي تتجدد في الحاضر . وهذه الصورة تتبدل في وظائفها الاجتماعية والسياسية من مرحلة إلى مرحلة. فالعصبية المقترنة بالدعوة التي سبق أن شكلت وفق تحليل ابن خلدون ، محرّك التاريخ العربي وركيزة العمل السياسي ، ومنشأ قيام الدول فيه ، حملت في الماضي ، ولا سيما في بدايات التاريخ العربي ، صورة التوحد القائم على الولاء أو الاستتباع في إطار الأمة الواسعة . أما في الحاضر فإنها تحمل وفي إطار نشوء الدول القطرية العربية المختلفة ، صورة وظيفيةً مختلفة لعلاقة المجتمع الأهلي بالدولة : صورة التجزئة والحروب الأهلية والتفكيك المجتمعي اللامحدود.

ولهذا ، فإن استعادة مظاهر المجتمع الأهلي في التاريخ العربي - لا تستهدف «التبشير» بنموذج تاريخي ناجز للمجتمع المدني الحديث في الوطن العربي، وإنما ملاحظة الأصول ودراستها في ضوء حاجة مشروع النهوض العربي إلى الاستمرارية والنقد والتجاوز. ولأن العنوان المطروح طموح جداً والإمكانات التقنية والزمنية محدودة جداً، فإننا نكتفي بإثارة إشكالات بحثية وإبراز محاور دراسية ووفقاً لمنهج نظري يتوخى الوقوف عند المعطيات الأساسية التي أبرزها التأريخ للعلاقة بين المجتمع والدولة في التاريخ العربي.

شاع في بعض الأدبيات السياسية والتاريخية، ولا سيما تلك المتأثرة بنظرية «الاستبداد الشرقي»، أن الدولة في التاريخ العربي الإسلامي دولة طاغية قابضة على المجتمع،ونافية لاستقلاليته ، ومدمرة لديناميته ، فمنذ مونتسكيو صاحب نظرية «دولة الاستبداد الشرقي» التي أملتها في رأيه اعتبارات جغرافية وبيئية إلى ماركس مطور النظرية في إطار «نمط الإنتاج الأسيوي» إلى ماكس فيبر ، صاحب مصطلح «الدولة السلطانية» المرتكز على النمط السياسي التقليدي الديني والحق الإلهي، إلى كتاب فيتفوغل «الاستبداد الشرقي» ، ترسخ النظر في العديد من الدراسات العربية والأجنبية، على أن الدولة العربية والإسلامية دولة طغت على المجتمع وامتدت إلى أقصى حناياه وإلى كل خلية فيه.

والمفارقة اللافتة للنظر هي أن الباحث السياسي أو المفكر المنظر من هذه المدرسة

أو تلك - يأخذ بقليل من المادة التاريخية المنتقاة من تواريخ السلاطين أو التاريخ الرسمي لإثبات فرضيته، في حين تهمل دراسات تاريخية أكاديمية عديدة بدأت تبرز منذ عقود مع ازدهار حقول التاريخ الاجتماعي والاقتصادي وتاريخ المدن والعمران والسكان في الدراسات الغربية أولاً ، ثم العربية ثانياً .

فقد تصدى العديد من الباحثين الأجانب لدراسة أوضاع الحرف والحرفيين في التاريخ الإسلامي ، وكان أولهم - على حد علمي المستشرق لويس ماسينيون - كما تصدوا لدراسة المؤسسات فيه من الحسبة إلى شيوخ السوق والحرف والنقابات والحارات[3] . وفي هذا الباب لابد من ذكر أعمال كلود كاهن وجان سوفاجيه ومانتران وأندريه ريمون، التي أضحت فيما بعد نماذج نَسج على منوالها كثير من الدراسين الأكاديميين وطلاب الدراسات العليا في التاريخ الاجتماعي العربي.

وعلى صعيد حركة التاريخ العربي ، شهد العقدان الأخيران، ولا سيما في الأوساط الأكاديمية والجامعية، استخداماً ملحوظاً للمخطوطات العربية، والأرشيف العثماني والمحلي، وسجلات المحاكم الشرعية ، والأرشيف الخاص والمذكرات، فظهرت كتابات تاريخية عديدة متخصصة في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي أو تاريخ المدن والسكان[4] . وكان أن أبرزت هذه الدراسات حجم التاريخ الأهلي ومدى اتساع موضوعاته وغِنَى مصادره ، ونبهت إلى أن ثمة تاريخاً أهلياً أو مدنياً لم تعره جمهرة الباحثين العرب أهمية تذكر ، فجلّ المؤرخين ظلوا غارقين في تاريخ السياسات السلطانية، وفي خط كتب السير والتراجم. فلم تتراكم مادة تاريخية تستوعب في إعادة إنتاج معرفة أحوال الاجتماع البشري و «أحوال العمران» على حد تعبير ابن خلدون. وظلت المحاولات العلمية القليلة محصورة في الأوساط المتخصصة ولم تعمم أو تستوعب في قطاعات علم الاجتماع السياسي والثقافي العربي ، أو في قطاعات المعرفة الفلسفية أو النظرية السياسية ، أي أنها لم تصبح رصيداً معرفياً مشتركاً للعلوم الإنسانية المتكاملة في الوطن العربي والعالم الإسلامي .

ومن جهة أخرى، يتحمل الباحث الاجتماعي والاقتصادي العربي مسؤولية منهجية في هذا التصور؛ إذ تسهل عليه أو تغريه مرجعية النظريات العالمية - أو تأخذ باهتمامه والتزامه فواصل الاختصاص وحدوده، فلا يعير الدراسة التاريخية اهتماماً يذكر ، فيغرق

في التعميم والتجريد أو التجزيء التجريبي على حساب معطيات الواقع والتاريخ وجدليتهما، وعلى حساب تكاملية العلوم الإنسانية اليوم .

كان لابد في هذه العجالة المنهجية من الإشارة إلى أمرين :

أولاً : أهمية الموضوع المطروح من حيث حجمه ، وغنى مصادره ومراجعه ، وتعددية فرضياته ومداخله البحثية.

ثانياً : حدود الإسهام المقدم في هذا البحث ، من ناحية الإمكانية الزمنية المتاحة ، والإمكانية المعرفية المحصلة في وعي الباحث وتجربته .

ولذلك نوجز مضمون هذا الإسهام في التركيز على المحاور التي من شأنها أن تشكل مداخل لبحثٍ تاريخي، ولكن أيضاً فرضيات لبحث في علم الاجتماع السياسي والثقافي .

محاور البحث هي :

1 – الدولة / الشريعة / العصبية / الملَّة .

2 – التنظيم الحرفي والأسواق والحارات، أو فعاليات «المدينة الإسلامية» .

3 – الوقف، والخدمات الاجتماعية والعلمية.

أولاً : الدولة / الشريعة / العصبية / الملَّة

قام بناء الدولة في التاريخ العربي – الإسلامي على قاعدتين متداخلتين: قاعدة الدعوة المستندة إلى أصل الشريعة التي كانت تقوم مقام «المبرر الشرعي» لنشأة الدولة، وهي القاعدة التي أكدها الفقهاء المسلمون[5]. وقاعدة العصبية التي هي وسيلة التغلب للوصول إلى الملك ، وهي القاعدة التي أكدها ابن خلدون وجعلها أساساً لقيام الدولة ونشوئها[6] .

غير أن نظرية ابن خلدون في الدولة يتجاذبها في نهاية التحليل عنصراها: العصبية من جهة ، والدعوة من جهة ثانية. فهو عندما يؤكد أهمية العصبية في قيام الدولة لا ينفي أهمية الدعوة في بروزها ، بل إنه يشدد على أن الدين يضفي القوة العصبية ، وهو شرطها المكمل لتصبح في نصاب الدولة حيث تصطبغ هذه الأخيرة به – كما رأى ابن

خلدون-.

إلا أن اصطباغ العصبية بالصبغة الدينية في مشروع الدولة لا يجعل من الدعوة أو الشريعة حكراً عليها ، فالعصبية الحاكمة لا تستطيع- وهي في نصاب الدولة وفي مرحلة تغلبها- أن تطوع الإسلام وفق صورة اجتهاد معين أو أيديولوجيا معينة فتفرضها فرضاً على الأمة ، أي على المجتمع ، كأيديولوجيا شمولية. وهي وإن حاولت ذلك فمرجعية الأمة والمجتمع بقيت متمثلة بالشريعة، وما يُرى أنه «حق» انطلاقاً من تمَثل نصوصها في ظروف وضعية محددة. وهذا ما فتح على أشكال واسعة من المقاومة والمعارضة والامتناع عن الاستتباع في الدولة الجائرة وعلى مذاهب مختلفة في الاجتهاد والتفسير، وهذا ما يعبرعنه لويس غارديه بقوله: «والأمر الأكيد أن أصواتاً كثيرة ارتفعت دائماً في الإسلام ضد ما هو اعتباطي ولم تقبل من السلطة الشرعية إلا ما ارتبط بالشرائع القرآنية أو بالقواعد المستخلصة منها ، وعندما كان الأمر يتعلق بمضمون المبادئ الحكومية، كانت مقولة «الحق» التي تستدعي دفاعاً وحماية وممارسة تحتل بصورة مطلقة المقام الأول[7]».

ولعل هذا ما يسوغ الحديث عن انفصال ما بين الأمة والدولة في التاريخ الإسلامي، فالأمة كإطار انتماء عقديّ وفكري وسلوكي للجماعة لم تندمج اندماجاً عضوياً في الدولة.

لقد قامت الدولة منذ قيام الأسرة الأموية وحتى أواخر العهد العثماني، على قوى متغلبة لم تستطع أن تدمج الأمة بها ، بينما قامت الأمة على اجتماع من سماته التنوع في حدود الاجتهاد والتمذهب الفقهي وحقوق أهل الكتاب التي انتظمت في المرحلة العثمانية تحت صيغة نظام الملل .وبقيت العلاقة بين جماعات الأمة وفرقها ومِللها من جهة ،وأهل الدولة من جهة أخرى ، علاقة واسطة لا علاقة اندماج ، علاقة سلطات وسيطة محلية ومللية تكتسب الجماعات من خلالها ، وعبر أمرائها ومشايخها وزعماء عصبياتها وقبائلها وعائلاتها - لا سيما في الأطراف - أو عبر مراجعها الدينية، هامشاً من الاستقلالية في حياتها الداخلية[8] .

لا شك أن ثمة مؤسسة دينية (رسمية) بدأت بالتشكل منذ العهد السلجوقي ، ثم

المملوكي ، وما لبثت أن اكتملت في العهد العثماني ، وكانت أجهزتها تتجسد في مراتب القضاء ومشيخة الإسلام والتعليم والإفتاء ، ولكن مع ذلك بقي قطاع من الفقهاء والعلماء خارج نطاق الوظيفة الرسمية لا سيما لدى أهل التصوف والتشيع في العالم الإسلامي ، وتجدر الإشارة إلى أن العديد من هؤلاء قادوا حركات معارضة ، أو حركات تحرر ، أو حملوا دعوات إصلاح واحتجاج أو اعتزال وزهد ونبذ لـ«سلطان الدنيا» ، وفي كل الأحوال كان لهذه الرموز قواعد شعبية غالباً ما تأطّرت في طرق الصوفية والولاء لشيخ الطريقة أو المذاهب الفقهية لدى مختلف الفرق والفئات الإسلامية[9] .

ثانياً : فعاليات المدينة الإسلامية : الإنتاج الحرفي والأسواق والحارات

مع نشأة الدولة الإسلامية وتوسعها عبر حركة الفتوح وبناء هياكلها وأجهزتها خلال القرون الثلاثة الأولى ، وفي سياق اتساع التجارة وعلاقات التبادل عبر الطرقات التقليدية بين دوائر العالم الإسلامي ذات المواريث الحضارية القديمة (اليونانية - البيزنطية ، المشرقية - العربية، الفارسية - الهندية) انتظمت المدينة الإسلامية، كمحطة تجارية في غالب الأحيان ، في أنماط من التنظيم العمراني والسكاني ، وأنماط من تنظيم العمل وعلاقات التبادل في الأسواق والحارات ، وتوزعت المدينة في دوائر وخطوط من الوحدات الإنتاجية والتجارية والحرفية والسكنية حول الجامع - المسجد كنقطة ارتكاز، وصولاً إلى الحارات السكنية المتقاطعة هي أيضاً مع توزع ديموغرافي «مللي» أو عائلي - قبلي ، أو اختصاص حرفي مندمج في غالب الأحيان مع طريقة من طرق الصوفية .

هذا التنظيم الذي لا نزال نشهد آثاره وبعض مظاهره في الأسواق القديمة في بعض المدن العربية والإسلامية (كالقاهرة وفاس وبغداد..) ، حمل ديناميةً اجتماعيةً عبرت عن نفسها بأشكال من التوازن بين التدخل الحكومي (السلطان) الذي يتمثل في مؤسسات الوالي والقاضي والمحتسب وصاحب الشرطة ، وبين الحاجات الاجتماعية - الأهلية (المدنية) التي عبرت عن نفسها بابتداع أشكال من التنظيمات والمؤسسات الموازنة لمؤسسات الدولة. فالنشاط المدنّي الذي تركز بشكل أساسي في الإنتاج الحرفي والتجارة انتظم في «الأصناف» ، وهذه الأخيرة هي تنظيمات اجتماعية تراتبية متماسكة ، كل تنظيم فيها يعبر عن أهل حرفة من الحرف ، والملاحظ أن التنظيم

(الصنف) الذي يدعوه البعض «الطائفة» يعتمد تراتبية أهل الصوفية ابتداءً من المبتدئ (المريد)، إلى الصانع ، إلى المعلم ، إلى شيخ الحرفة ... إلى شيخ السوق. وبين كل مرتبة تقوم أعراف وطقوس وأخلاقيات وتقنيات تعبر بدورها عن التفاوت الحاصل بين كل مرتبة ومرتبة في المعرفة والقيمة ، أي وفقاً لدرجات تحصيل أو معرفة «سر المهنة» الذي أضفي عليه الطابع القدسي – الديني[10].

هذا الأمر ساعد على إحداث التماسك داخل التنظيم ، كما ساعد على التماسك في التعامل مع الخارج ، إذ عَبَّر هذا التماسك والتراتبية حوفظ على تقنيات الصنعة (الكار) وجَوْدَة السلعة ، وكانت عبر التنظيم تُحدد الأسعار وتُفتح الحوانيت المستقلة ويُدافع عن الجسم الحرفي تجاه أصناف أخرى أو اتجاه الدولة .

ويلاحظ المؤرخ الدارس للعصر العباسي «أنه استقر لكل حرفة عرفها وأصولها حتى كان هذا العرف مقبولاً لدى القاضي والمحتسب في فض مشاكلهم المهنية»[11].

حتى إذا ما انتقلنا إلى العهد العثماني وجدنا استمرارية لافتة للنظر لهذه التنظيمات الحرفية في المدن العربية والإسلامية ، كما وجدنا مادة تاريخية توثيقية تسمح بقراءة تاريخية للدور الذي كانت تقوم به بين المجتمع والدولة .

من خلال دراسة طوائف الحرف والصناعات في حماة في القرن السادس عشر ، اعتماداً على سجلات المحكمة الشرعية ، نستنتج أن «شيخ سوق حماة وهو شيخ مشايخ الحرف كلها، أو شيخ التجار ، كان يعيَّن بإجماع التجار في سوق التجار ، ويشترط فيه أن يكون صاحب دين وأخلاق ، أهلاً للمشيخة لائقاً بها ، أن يختاره ويرضى به كامل التجار ، وأن يوافق القاضي والسلطان على تعيينه». وكانت مهمة هذا الشيخ تشمل : «الإشراف على كل طوائف الحرف ومشايخها ويقوم بصلة الوصل ما بين الوالي والقاضي من جهة ، والطوائف الحرفية من جهة أخرى»، ولا يتم أي تغيير فيها إلا بعلمه ورأيه، «وكان مشايخ الحرف وكلهم يُنتخبون بحضوره ويزكون بتزكيته»[12].

أما سلطة شيخ الطائفة فكانت تشمل إدارة شؤون أبناء الطائفة والاهتمام بمشاكلهم والإشراف على تنفيذ اتفاقاتهم ،والطلب من القاضي تسجيل هذه الاتفاقات. وكان يرفع

شكاوى الطائفة على طائفة أخرى إلى القاضي بنفسه ، وكان الوالي يتصل بالطائفة عن طريقة[13] .

هذه المهمات الوسيطة كانت لا تخلو من سلطة يمارسها الشيخ ، اعتماداً على العلاقات التنظيمية الصارمة التي تربطه بأبناء الطائفة ، وهي علاقات تتداخل في عدة مستويات (تقنية ، دينية ، وعائلية). فعلى المستوى التقني والتنظيمي يخضع التعليم الحرفي لتراتبية دقيقة ، بدءاً من المبتدئ - كما قلنا- إلى الصانع ، إلى المعلم ، وعلى قاعدة هذه التراتبية ، لشيخ الحرفة «الحق بأن يشد بالكار المبتدئين الماهرين فيصيرون صنّاعاً أو معلمين». وحفلة الشد (أي الترفيع) تُلخص عبر سلطات المشرفين عليها (وهم: شيخ الحرفة والنقيب والشاويش، وعبر المشاركين فيها وهم أهل الحي والأقارب وأهل الحرفة) مشهد سلطة أهلية تلمح فيها - كما وصفها أحد معاصريها في أواخر القرن التاسع عشر في بحث علمي - رموز حركات دقيقة لها دلالتها في التوزيع الوظيفي للسلطة في المجتمع الحرفي وفي الالتزام بعهد ومواثيق دينية لها فعل الضوابط لأصول الحرفة وإتقانها وعدم الغش فيها وسلوك مخافة الله في المعاملة[14] . فالطابع الديني الذي يرتسم في حفلة الشد الذي يتجلى في التشديد على قراءة «الفاتحة» والأدعية والأناشيد النبوية التي تتخلل الحفلة وإسباغ جو من الورع والتقوى على «المشدود» والحاضرين - كلها أمور تشدد على «العهد» و «الميثاق» و «الأخوة» والعهد الذي يقطعه «المشدود» على نفسه أمام معلمه ، بينما النقيب يقرأ الفاتحة فوق رأسيهما في مشهد رُوحيّ ، يتضمن وفقاً للأعراف السائدة في المجموعة الحرفية «دستوراً» هو نوع من المبايعة للمشدود في أن يلتزم بقواعد منها : الاتفاق ،وعدم الغش ، والتسعيرة العادلة، والتضامن مع رفاق المهنة. وبهذا المعنى شاع مصطلح «الدستور» آنذاك. ولعل هذا الأمر هو ما يلفت انتباه المستشرق لويس ماسينيون في دراسته للحرف وفي تحليله دلالات الاستخدام الشعبي لمصطلح «الدستور» عام 1908م إثر الانقلاب الدستوري العثماني آنذاك ، يقول : «إن تعبير الدستور استخدم للدلالة على المشروطية التي أعلنت عام 1908م إثر الانقلاب الذي قامت به جمعية الاتّحاد والترقي» ويضيف معلقاً: «عندما كان الناس يهتفون «دستور» فإنما كانوا يستحضرون معنى الميثاق القائم على قسم إيماني»[15] .

ومهما يكن فإن ما يهمنا التنبية عليه في الجانب الاجتماعي - السياسي هو ما يقدمه هذا التنظيم الحرفي في الفكر والممارسة في مجال السلطة الأهلية في التاريخ العربي. ففي هذا المجال يبرز تقاطع طرق الصوفية وطوائف الحرف ، حركية اجتماعية تتم بمعزل عن الهيئة الحاكمة ، وإن لجأت هذه الأخيرة إلى التنسيق معها أو احتوائها وضبطها أو اختراقها أحياناً ، فالدراسة التاريخية المتخصصة تشير كذلك ، وبالمقابل إلى اندراج الحرفيين أيضاً في حركات العامة الاجتماعية أو انتظامهم جزئياً فيها ، منذ قيام حركات العيّارين والشطار وتنظيمات الفتوة في العصور العباسية .إلى فتوة الحارات التي استمرت في العديد من المدن العربية حتى زمن ليس ببعيد . ولابد من الإشارة إلى أن هذه الحركة الاجتماعية سواء اتجهت إلى التنسيق مع الهيئة الحاكمة أو إلى الاحتجاج والرفض مع حركات العامة ، أو كجزء منها- فإنها كانت في كل الأحوال تعبيراً اجتماعياً مستقلاً عن سياسة الهيئة الحاكمة. وبهذا المعنى يقول المستشرقان غب وبوون في وصف وظيفية الطائفة الحرفية على الصعيد السياسي : «وكانت الطائفة تخدم عدة أغراض ، فقد كانت توفر الوسيلة التي تمكن أقل المواطنين شأناً من التعبير عن غرائزه الاجتماعية والاطمئنان إلى مكانته في النظام الاجتماعي، وكانت المجال الذي يمارس فيه حق المواطنة، فهو وإن لم يكن يستدعى إلا نادراً لكي يلعب أي دور في الحياة السياسية الخارجية- إلا أنه من الناحية المقابلة كان في مأمن من أن يتدخل حكامه السياسيون في شؤونه إلا بشكل طفيف ، إذ كانوا بوجه عام يحترمون استقلال الطوائف وطرائقها التقليدية ، ومما كان ينمّي الوظيفة الاجتماعية للطوائف- ليس كلها بل معظمها وبخاصة طوائف الحرف - ما لها عادة من ارتباطات مع إحدى الطرق الدينية الكبرى»[16].

ثالثاً : الوقف والخدمات الاجتماعية والعلمية:

من يستعرض النصوص الفقهية الكثيرة في الاقتصاد الإسلامي و«المجتمع المتكافل» في الإسلام يستوقفه هذا الكم الهائل من الاجتهادات والتوصيات والأحكام في مسألة الصدقات وأوجه صرفها على أعمال الخير والبر والنفع العام للمجتمع. ويأتي في مقدمة هذه الصدقات الزكاة والوقف .

لا شك أن ثمة فارقاً بين النص/ النظرية والواقع التاريخي ، لكن التجربة التاريخية

الإسلامية تثبت أن التجاوزات لا سيما من قبل أهل الدولة أو المستفيدين منها- لم تكن إلا مظاهر تتعايش مع أخرى في المجتمع. وتختلف درجات المفارقة بين النص والواقع حسب المراحل والحكام و «شباب» الدولة والمجتمع أو ترهلهما ، لكن في كل الأحوال تبقى بعض الثوابت منذ تأسيس نواة «الدولة» في المدينة وحتى العصر العثماني شاهداً على أن المجتمع العربي قادر في ظل الاجتماع الإسلامي أن ينتج مؤسسات للنفع العام والخدمات الاجتماعية من طبابة وتعليم ومبرات لليتامى والمعوقين ومستشفيات ومساكن ومطاعم شعبية ... ،وكل هذه الخدمات قامت على المبادرة أو الالتزام بفريضة الصدقة من قبل أهل الدولة أو أهل الثروة والمكلفين. وشَكَّلَ الوقفُ أحد أهم موارد هذه الخدمات وإطاراً مؤسسياً لها. ويعتبر الفقهاء أن «الوقف من الصدقات الدائمة غير اللازمة ، وهو «حبس العين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة». والأصل في الوقف كما يقول الفقهاء ، قول النبيﷺ : «إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث : صدقة جارية ، أو علم ينتفع به ، أو ولد صالح يدعو له» ، و «الصدقة الجارية» فسرها العلماء بالوقف[17] .

ويشمل الوقف الكثير من أوجه المنفعة للمجتمع ، إذ يشمل وقف المساجد والحوانيت والأراضي والخانات ودور العلم والمدارس والمستشفيات والحبس على المقابر ، والأوقاف للقرضْ الحسن ، ووقف البيوت الخاصة للفقراء ، والسقايات ، والمطاعم الشعبية التي يُصرف فيها الطعام للفقراء والمحتاجين (كَتِكيَّة السلطان سليم وتِكِيَّة الشيخ محيي الدين بدمشق ، وتِكِيَّة الحرم الإبراهيمي في الخليل) ، ووقف الآبار في الفلوات لسقاية المسافرين والزروع والماشية ، ووقف عقارات وأراض زراعية يصرف ريعها على المجاهدين أو يصرف – في حال عجز الدولة – على إصلاح القناطر والجسور . وكثير من الأوقاف كان يصرف ريعه على اللقطاء واليتامى والمقعدين والعجزة والعميان والمجذومين .. بل إن الوقف شمل ما حبس ريعه لتزويج الشباب والشابات الذين تضيق أيديهم أو أيدي أولياء أمرهم عن نفقات الزواج والمهر ، وشمل ما يُقدم من حليب وسكر ، حتى لقد جعل صلاح الدين الأيوبي في أحد أبواب القلعة بدمشق «ميزاباً يسيل منه الحليب» وميزاباً آخر يسيل منه الماء المذاب فيه السكّر ، تأتي إليه الأمهات يومين في كل أسبوع ليأخذن لأطفالهن ما يحتاجون إليه من السكر والحليب»[18] .

ويمكن القول أن معظم دور العلم التي تأسست في القرن الرابع الهجري الذي يصفه آدم متز بـ«عصر النهضة في الإسلام»، ثم المستشفيات والبيمارستانات والمدارس التي تأسست في العهد السلجوقي وحكم آل زنكي والأيوبيين في المشرق، قامت بشكل أساسي على الأوقاف .

ثم إن مئات المؤسسات الاجتماعية والدينية كالجوامع والمدارس والخوانق والربط والزوايا والتكايا والمستشفيات والبيمارستانات التي يعددها «محمد كرد علي» في مدن في بلاد الشام التي يعود بعضها إلى ما قبل العهد العثماني وبعضها الآخر إلى المراحل العثمانية الأولى ، إنما نشأت واستمرت بفعل الدعم الذي أمنته لها مؤسسة الوقف[19] .

استنتاجات

إن العودة التاريخية إلى مؤسسات المجتمع الأهلي في التاريخ العربي لا تهدف إلى تقديم صورة سجالية في حمى الجدل الذي ارتفع في هذه المرحلة بين ثنائيات العقل العربي المشطور بين «الديني» و «المدني» أو بين «الإسلامي» و «العلماني» ، وإنما تطرح العودة التاريخية منهجاً آخر في فهم المصطلح والمفهوم وطبيعة علاقة الماضي بالحاضر وتأثيره في المستقبل .

فالتاريخ ليس فكراً «ماضوياً» كما اعتقد بعضهم ، وما يُظنُ أنه «ديني» لأن مرجعيته دينية – ليس غيباً أو فكراً ميتافيزيقياً انتهت مرحلته ، كما رأت مدرسة أوغست كونت منذ مطالع القرن التاسع عشر ، فالاجتهاد الديني هو أيضاً تمثل وضعي للمقدس في الزمان والمكان ، أي في المدني ، ذلك أنه يستجيب لحاجات الإنسان في المعيشة والاقتصاد وطرق الاجتماع والرأي والمشاعر ، أما الاجتهاد الذي يصر على نعت نفسه بالعلماني أو المدني أو الوضعي مقابل الديني فقلما يفلت من المقدس والمثالي والغيبي ، إما بتأثير الثقافة الجمعية عن طريق اللاوعي الجمعي الذي لا يلبث أن يستيقظ رموزاً ، كما رأى يونغ في أوروبا التي كبتت مسيحيتها ذات وقت ، أو حركات استرداد (الأصوليات المسيحية في أوروبا وأمريكا) ، وإما بتحول المقولة الوضعية إلى دوغمائية كما هي حال بعض العلمانيين المتشددين. والتشدد في كل الحالات هو تعصب فئوي وعصبية أيديولوجية .

إن العودة إلى التاريخ لقراءة ظواهر الحاضر (المجتمع المدني، مثلاً) من زاوية نبش

الجذور ، لرؤية ما هو أنثروبولوجي (ثابت) ولرؤية ما هو تاريخي (متحول) ، تكتسب أهمية منهجية وليس مرجعية، إذ يستحيل تأبيد الماضي في مرجعية «ناجزة» ، ذلك أن إنجاز معرفة الماضي هو أمر مستحيل لذلك تتجدد دائماً دعوات إعادة قراءة التاريخ. فطالما أن أدوات المعرفة متجددة فإن ثمة حاجة دائمة لإعادة البحث في التاريخ وتجديد قراءته .

وإن التنبه إلى قراءة تاريخية عربية لـ«المجتمع المدني» يحمل ضمناً هموماً تتراوح بين هاجس البحث عن «الأصيل» ، أو همّ التواصل والاستمرار في «هوية ثقافية» ، أو هاجس التماثل مع الآخر.

وإذا كان كل هذا مبرراً في السيكولوجيا الثقافية ، فإن موقف التخطي والتجاوز للجانب السيكولوجي أضحى أمراً ضرورياً. وعلى طريق بلورة هذا الموقف نقترح الخلاصات والتوجهات الآتية :

1 - إن جذور المجتمع المدني ، بما هو حالة استقلال أو توازن مع الدولة موجودة بكثافة في العمق التاريخي للوعي العربي ، هذا العمق الذي يمثله الدين والثقافة التراثية ووعي التاريخ بما هو حالة معرفة متجددة ونقدية للماضي .

أما الانقطاع الحاصل في هذا الوعي فسببه ممارسات وتوجهات الدولة التوتاليتارية المحلية التي تماثلت في أيديولوجيتها وهياكلها وأحزابها مع نموذج الدولة القومية الحصرية في الغرب ،وثقافة سياسية شاعت بين النخب، مفادها أن التغيير لا يحصل إلا بركوب مغامرة السلطة ، أي عبر استعادة نموذج الدولة المتغلبة و «إمارة الاستيلاء» في تراثنا العربي والإسلامي.

2- إن ما بقي من تراث المجتمع الأهلي القديم لا يعدو أشكالاً من التماسك الاجتماعي التقليدي الذي اخترقته علاقات الإنتاج الجديدة وأنماط الاستهلاك الحديثة ، فطائفة الحرفة أخلت مكانها للنقابة الحديثة ، وتعددية الطرق والمذاهب أخلت مكانها للأحزاب وتعددية البرامج السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

وأما مؤسسة الوقف وبقية الصدقات (كالزكاة مثلاً)، فهي مؤسسة تاريخية دينية قابلة

للتجديد ، بل من الواجب تجديدها وإحياؤها وإنقاذها سواء من الترهل الذي أصابها في بعض مراحل الدولة. إذ كان الوقف قد تحول إلى وسيلة لتمركز الملكية في العائلة الواحدة (شيوع الوقف الذري) ، أو وسيلة إثراء غير مشروع لدى متولي الوقف الذين حولوه إلى شبه ملكيات خاصة متوارثة ، كما أنه تحول مع ازدياد مساحته إلى عائق في وجه إحياء الأرض واستثمارها من قبل الفلاحين. ولا شك أن الوقف إذا ما ركز على إحياء دوره عبر مؤسسات وجمعيات مستقلة ووفق هذه الرؤية الخيرية - الاجتماعية والعلمية (وهي في أساس وظيفته) فإنه سيقوم بدور مهم في إحياء المجتمع المدني العربي الحديث ، وفي إقامة توازن أكيد مع دولة عادلة ديمقراطية .

3 - لكن كل هذا يبقى مشروطاً بطبيعة نظرة العقل السياسي إلى مسألة السلطة ، وصولاً إليها أو استمراراً في نصابها أي كيف الوصول إليها وكيف الاستمرار فيها؟.

إن التجربة التاريخية العربية والإسلامية أنتجت دولاً لا يؤمن أهلها وأسرها بتداول للسلطة ، لكنها بالمقابل شهدت مجتمعاً أهلياً تخللته تعبيرات من المبادرات والحريات والمشاريع الاجتماعية والعلمية ومواقف معارضة وممانعة في إطار العصبيات والقبائل أو في إطار الملل والمذاهب ، أو في تنظيمات الحرف والطرق الدينية .

وفي المرحلة المعاصرة لم تعد هذه البِنَى والمؤسسات ، مع المستجدات العالمية من اتصال وإعلام وتقنيات تنظيم وتعبير وتمثيل وأنماط إنتاج واستهلاك - لم تعد كافية وإن وجدت للتعبير عن حاجات المجتمع الأهلي.

لقد أضحت الديمقراطية - ومدخلها الأساسي تداول الحكم عبر الانتخاب والبرلمانية - هي الإطار المستوعب لهذه التعددية الاجتماعية. وهي الشرط لقيام المجتمع المدني الحديث في أقطار الوطن العربي كحالة تطوير وتجاوز لحالة المجتمع الأهلي الذي شهدته مجتمعاتنا في المراحل المترهلة.

* * *

1- انظر ، جون لوك ، رسالة في التسامح ، ترجمة عبدالرحمن بدوي ، الدار الإسلامية ، بيروت 1988م.

2- يميز ابن خلدون«السياسة المدنية» عن السياسة المحكومة بوازع الحاكم المستند إلى شرع منزّل وعن «السياسة العقلية» بقوله : «وما نسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب وإنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً».

وهذا يعني أن ابن خلدون يربط «السياسة المدنية» بالنموذج المثالي الذي تصوره الفلاسفة حول «المدينة الفاضلة» وهو يشير بذلك ضمناً إلى كتابات الفارابي حول «المدينة الفاضلة» و «السياسة المدنية» انظر : أبو زيد عبدالرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة (بيروت : دار إحياء التراث العربي) ص303 .

3- Lois massignon, (Les Corps de metiers dans La cite islamique), dans: Louis. Massignon, Opera minora, texts recueillis classes et presents avec une bibliograhie par Y . Moubarac, sous Le patronage du centre d'etudes dar El- Salam, 3vols (Beyrouth: dar Al- Maaref, 1963).

من أعمال المستشرقين القيمة : Ander Raymond, Artisans et commercants au Caire au xviiie siecle, 2 vols (Damas : Institut Francais de Damas, 1973-1974),et

Dominique Chevallier, Villes et travail en Syrie (Paris : Maison- neuve Larose, 1982).

4- من هذه الأعمال العربية : عبدالعزيز الدوري ، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي (بيروت: دار الطليعة، ط1،1969) ، عبدالكرم رافق ،بحوث في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لبلاد الشام (دمشق : د.ن ، 1985) ؛ وخالد زيادة ، الصورة التقليدية للمجتمع المديني : قراءة منهجية في سجلات محكمة طرابلس الشرعية في القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر (طرابلس : الجامعة اللبنانية ، 1983) .

5- قارن : «مناهج دراسة الفكر السياسي الإسلامي» ، في : رضوان السيد ، الأمة والجماعة والسلطة (بيروت : دار اقرأ، 1984) ، ص12-13 .

6- ابن خلدون ، المقدمة ، ص132.

7- Louis Gardet, La Cite musulmane :Vie sociale et politique, etudes musulmanes, 1,4eme ed.(paris : Vrin, 1976),pp.37-38.

8- انظر توسيعاً لهذه الفرضية في : وجيه كوثراني ،السلطة والمجتمع والعمل السياسي : من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام ، (سلسلة أطروحات الدكتوراه ؛13) بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 1988.

9- وجيه كوثراني ، الفقيه والسلطان ...، مرجع سابق ، حيث يجد المهتم معالجة تاريخية لأنماط العلاقة التي قامت بين الفقيه والسلطة واتجاهات هذه العلاقة ومواقعها لجهة السلطة أو لجهة المجتمع .

10- ثمة دراسة تعتبر وثيقة بحد ذاتها ، نقلت لنا مشهداً وصفياً غنياً لطقوس العلاقات التراتبية والتنظيمية لطائفة حرفية في دمشق ، إلياس قدسي ، « نبذة تاريخية في الحرف الدمشقية» ، ورقة قدمت إلى :

International Congress of Orientalists, 6th actes (Leidn: (n.pb.), 1883) .

11- الدوري ، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ، م.س، ص67. انظر أيضاً بالنسبة إلى دور شيوخ الحرف وصلاحيتهم في العهد العثماني : زيادة ، الصورة التقليدية للمجتمع المديني : قراءة منهجية في سجلات محكمة طرابلس الشرعية في القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر ، م.س. ، ص147.

12- عبدالودود محمد يوسف ، «طوائف الحرف والصناعات أو طوائف الأصناف في حماة في القرن السادس عشر» مجلة الحوليات الأثرية ، السنة 19، (د.ت.) ص85.

13- المصدر نفسه ، ص86.

14- قدسي ، نبذة تاريخية في ا لحرف الدمشقية، م.س .

15- Massignon, les Corps de métiers dans la cite islamique, op.cit., p.377.

16- غب وبوون، المجتمع الإسلامي والغرب ، ترجمة أحمد عبدالرحيم مصطفى ،جزآن ، دار المعارف بمصر ، 1971، ج2، ص115.

17- انظر : عبدالعزيز الخياط ، المجتمع المتكافل في الإسلام ، بيروت، مؤسسة الرسالة ؛ عمان : مكتبة الأقصى ، 1981 ، ص232 .

18- المصدر نفسه ، ص233.

19- يذكر محمد كرد علي نبذة عن كل مؤسسة من هذه المؤسسات، ويورد ذكراً لـ611 مؤسسة في مدن الشام وحدها ، من بينها 300 مدرسة في دمشق وحلب ، وعدد من المستشفيات ، انظر محمد كرد علي ، خطط الشام ، 3 مجلدات ، بيروت ، دار العلم للملايين ، 1969-1971م، ج6 ، ص45-167 .





المجتمع المدني في الفكر الإسلامي: الاختلاف القديم والتعددية الحديثة

أحمد الموصللي(*)

أولا: مقدمة في الاختلاف في الفكر القديم والوسيط :

شهد تاريخ الإسلام خلافات عدة وتعدداً في الرؤى بسبب تعدد تفسيرات النص الديني الإلهي، وبسبب تغير الظروف الاقتصادية والعلمية والاجتماعية والسياسية. فقد تم تفسير النص الديني بتوجهات عدة، ومستويات مختلفة، ومن وجهات نظر متعددة. وهذه الأمور احتوت على الظواهر الخارجية والداخلية، والحقيقية والميتافيزيقية، والمتشابهة والمحكمة. كل هذه الأمور وظفت من أجل تبرير وجهة نظر دينية معينة أو غيرها، أو مدرسة معينة أو غيرها، أو تيار فكري ما أو غيره. فَحَوْلَ النصِّ الديني، القرآن الكريم، نشأت وتطورت واعتمدت ورفضت - عدة علوم ومدارس في اللغة والتفسير والفقه وعلم الكلام والتصوف والأخلاق. فالنص لم يرتبط فقط بالفقه وعلم الكلام، ولم يكن بالإمكان استيعاب الحقائق القرآنية بشكل واحد ونهائي ولكل البشرية. فالمسلمون نظروا إلى النص على أنه أغنى من الحقيقة المرحلية التي هي في حال تحول وتطور دائم، ومن ثم فعلى المسلمين إعمال النص في هذه الحقيقة. إذ إن النص القرآني عند المسلمين صالحٌ ومُصلح لكل زمان ومكان.

يركز القرآن الكريم على مبدأ حرية الاعتقاد والالتزام الديني، وهناك العديد من

(*) أستاذ العلوم السياسية والدراسات الإسلامية بالجامعة الأمريكية في بيروت.

الآيات التي تحرم إكراه إنسان ما على اعتقاد معين. ينص القرآن على أنه ﴿ لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم ﴾ ، كما ينص القرآن في آية أخرى على أنه ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ﴾، ﴿ولو شاء الله ما أشركوا وما جعلناك عليهم حفيظا وما أنت عليهم بوكيل ﴾، ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين ﴾[1].

إن مهمة النبي محمد ﷺ هي هداية البشرية إلى الحقائق الميتافيزيقية وإلى دعوة الإنسانية إليها دون إكراه. وقد حدد القرآن مهمة النبي هذه بقوله: ﴿فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما عليك البلاغ والله بصير بالعباد ﴾، ﴿فإن أعرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظا إن عليك إلا البلاغ ﴾.[2] كما يوضح القرآن الكريم أحقية حرية المعتقد للجميع مع إعلان اختلافه مع بعض العقائد المسيحية واليهودية: فالقرآن لم يدعُ إلى إدخالهم في الإسلام بالقوة بل عبر الحوار والمجادلة. كما أنه سمح بإقامة دور العبادة وتسيير شؤونهم الدينية الشخصية والاجتماعية كجماعات مستقلة ضمن الجماعة الكبرى. فالقرآن الكريم يقول: ﴿كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إن الله يحب المتقين ﴾، ﴿الذين أُخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدّمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز ﴾، ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أُنزل إلينا وأُنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون ﴾.[3]

ويحتوى القرآن الكريم ـ ككتاب للهداية ـ على أوامر وطرق وأسس التقييم والتصنيف. فهو يصنف الأشياء عموماً إلى مشروعة وغير مشروعة، أخلاقية وغير أخلاقية، وخيّرة وشريرة. كما أنه يزود المؤمنين بالحجج التي يمكن توظيفها مع غير المؤمنين. إلا أن أهمية النص تتجاوز هذا المستوى الذي لا يمكن قصر النص عليه. وبالرغم من أن القرآن هو النص القطعي لدى المسلمين، إلا أن الكثير من مضامينه ليست بالضرورة قطعية، بل تحتمل المرونة والتعددية. لكن لا يمكن فصل رؤية الإسلام

للعالم وللثقافة التي تستخلص من النص عن واقع المسلمين في عصر ما.

إن الاستناد إلى النص عبر الاقتباس منه هو محاولة لشرعنة رأي ما في مقابل الآراء الأخرى، لكن هذا الرأي لا يتحول إلى حكم قطعي بشكل كلي. إذ إن معنى النص قابل للتحول ويبقى خاضعاً للنقاش والتبدل. إن مرونة النص، لا خاصيته، تبقيه صالحاً عبر الأزمنة والأمكنة. ولذا، فإن كل محاولة من أجل الادعاء بالصحة المطلقة في التعبير عن النص قابلتها في التاريخ الإسلامي ادعاءات مضادة. وهذا يعني أن النص لا يسمح بدعوى احتوائه على جميع المستويات، وخاصة مستوى المعرفة والفلسفة، وعبر طوائف أو مدارس معينة. ويمكننا القول إذاً بأن المشروعية القرآنية لا يمكن لأي فئة من الناس أن تستحوذ عليها؛ فالتصنيف الدقيق للناس هو خارج إطار المؤسسات الدينية. فكل مسلم، من حيث المبدأ، هو قارئ للنص ومفسر له. أما اتفاق مجموعة معينة من الناس على تفسير أو قراءة ما لا يجعل منها التفسير أو القراءة الشرعية الوحيدة أو ذات الصحة المطلقة. ففي حال عدم رفض القارئ أو المفسر للنص أو تفسيره بما هو مخالف للنص، فله الحرية في قراءة النص حسب الظروف والشروط المفضية إلى خير الفرد والجماعة. فالقارئ قد يعتمد في قراءته على النص أساسا، فيما يعتمد آخر على الإجماع أو الرأي أو الدليل أو المصلحة. فكل هذه الطرق تنبع أساسا من النص.

ولأن النص كوحي إلهي هو مصدر التفسيرات أو القراءات المتعددة والالتزام، فهو يشرعن الاختلاف والتنوع والتعدد. فهناك العديد من الآيات الكريمة التي تتحدث عن الاختلاف باعتباره أمراً طبيعياً. ومع أن القرآن لا يحبذ الانشقاقات السياسية والفتن، إلا أنه يتحدث بإيجابية عن التنوع القبلي والطائفي والأممي والشعبي وتنوع الأعراق واللغات والحضارات.كما أن القرآن يعترف بالاختلافات الطبيعية الجسدية والفكرية للأفراد. فالتنوع في طرق المعاش هو جانب من الخلق الإلهي، وعليه، لا يجوز إجبار الناس على التوحد.[4]

إن أحد العوامل المشرعنة للاختلاف والتعددية هو النص القرآني نفسه. فمعنى النص يحتمل التفسيرات المتعددة، فلا يمكن لأي سلطة أن تدعيَ ادعاءً قطعياً بتوصلها إلى المعنى الحقيقي للنص دون الإخلال بالالتزام الديني.[5] وهكذا، كانت التفسيرات المختلفة والاختلافات المنهجية نتائج طبيعية لطبيعة النص. وبينما وحّد الإسلام كعقيدة وشريعة الجماعة، إلا أنه سمح بالتعدد والاختلاف والمعارضة، وخاصة عند ربط النص في

سياق معين. إذ إن النص يمكن أن يفهم في عملية مستمرة للتغير، كما أن القارئ لا يرتبط بالضرورة بالقراءات السابقة بل بسياق النص. ومع أن المسلمين مالوا إلى تقليد أسلافهم، إلا أن هذا التقليد لم يكن مطلوباً بالنص بل عبر ضغوطات المجتمع والحنين إلى الماضي. ومع أن كل القراءات اعتمدت على النص، إلا أنها في الحقيقة كانت تفسيرات مختلفة، وفي بعض الأحيان تفسيرات وإيديولوجيات متعارضة.

إن الإشكالية الأساسية في التاريخ الفكري للإسلام لم تكمن في شرعنة التعدد والاختلاف بل في النهائية التي ادعتها مذاهب فقهية ومدارس فكرية وربط الالتزام الديني بها. وتحول اضطهاد المذاهب بعضها لبعض إلى مصدر للعداوة والبغضاء. فاعتبر كل مذهب أنه التجسيد العملي للنص، مع أنه لم يكن هناك مقياس موضوعي لقياس هذا الادعاء. ومثل هذه الدعاوى أدت إلى تعميق الانشقاقات والاضطهاد وإلى النزاع والحروب وبالتالي إلى اختلافات سياسية وعقائد استئصالية.

وبهذه الطريقة رفضت معظم المدارس الفكرية رؤى الآخرين واعتبرت مدارسها السلطة الأساسية في الأمور الدينية. فهم لم يستأصلوا فقط الآخرين بل اتهموهم بالكفر أو الهرطقة وشككوا في التزامهم الديني. ومع أن كل المدارس تقبلت مفهوم الاختلاف من الناحية النظرية، إلا أنهم لم يطوروه حتى يصبح منهجاً فكرياً. إن الرؤية الأصلية للتعددية في الإسلام تقوم على قاعدة أن كل رأي نتج عن الاجتهاد فهو صحيح، إذ إن العقل البشري لا يمكنه التوصل إلى المطلق، فإن كل الاجتهادات لها طبيعة مؤقتة وخاضعة للصواب والخطأ.[6] وعندما يدعي أي مفكر أن رأيه صواب وأن رأي الآخرين على خطأ ـ فهذا ينطبق فقط على الحجة المقدمة، ولهذا لا يمكن إلا أن يكون غير نهائي عند الإمام الغزالي[7]. واعتبر الفقهاء الاختلافات عند هذا المستوى بمثابة آراء مختلفة في قضايا فقهية والتي يمكن أن تتغير من وقت إلى آخر ومن مجتمع إلى آخر. وهكذا، تم الاعتراف بأن الفقه هو علم تطبيقي يشيع فيه تعدد الرؤى وتنوع الآراء ويتعلق بالظروف العامة والسياقات المختلفة ويتعلق بالإرادة والمصلحة.

في المبدأ، لم يكن هناك تحفظ ديني حول تعدد التفسيرات المختلفة والتنوع والالتزام الديني. ومع أن الأصول الدينية اعتبرت أنها أساسية وليست عرضة للاختلاف، إلا أن واقع الأمر أن علماء الكلام تقبلوا مبدأ تعدد التفسيرات حتى في قضايا علم الكلام. لكنّ علماء الكلام أدركوا بصعوبة قيام الدين على أصول أساسية خاضعة للاختلافات،

فقد توافقوا على الحاجة إلى اعتماد تفسير أساسي واحد يتقبله عامة الجمهور والعلماء. إن العقل الديني الكلامي كان ذا طبيعة دفاعية وتوحيدية مما جعله يعتمد على التعريفات القاطعة. فهذا العقل هو الذي مثل التوجهات الإيديولوجية لتوحيد المجتمع ورفض الفتنة.

إن هذا الفكر لم يستطع إلا أن ينتج خلافات حقيقية ومدارس كلامية مختلفة. وبسبب اعتبار كل مدرسة كلامية أنها تمتلك الحقيقة تقلصت إمكانية التبادل العقلاني والمنسق واستبدلت بها أحكاماً قطعية حول زيف الآخرين. فقد ماهت هذه المدارس فهمها لأسس الدين مع الدين نفسه وحاولت تشويه المدارس الأخرى. ومع أن الغزالي تقبل مبدأ الاختلاف في التفسير، إلا أنه رفض رفضاً قطعياً تفاسير الآخرين، كالباطنية والفلاسفة الذين اتهمهم بالكفر. ومع أن الهدف الأول للغزالي كان دحض ادعاء الفلاسفة والباطنية بتوصلها إلى الحقيقة المطلقة، إلا أنه انتهى إلى رفض الآخرين في المبدأ.[8] لذا، فإنه من الظاهر أنه كلما ادعى فرد أو مدرسة ما تمثيل الإسلام الحق- فإن مثل هذا الادعاء يفضي إلى رفض التعددية الفكرية لصالح الفكرة القائلة بأن للحقيقة معنى واحداً فقط. ولهذا انتهت معظم الاختلافات في الفكر الإسلامي إلى تحولها إلى حركات معارضة تدّعي إيديولوجيات مناوئة للسلطة. إن تاريخ علم الكلام وتاريخ الانشقاق هو التاريخ نفسه.[9]

قد يختلف المسلمون حول قضية ما حتى ولو كان هناك نص ديني حول ذلك لأن الناس قد تقرأ معاني مختلفة في هذا النص وقد يكون لها خبرات متعددة. إن حق الناس في الاختلاف قد تَقَبَّلَهُ الفقه الإسلامي. كما أن التاريخ الإسلامي شاهد على تقبل الاختلاف في السياسة والفقه واللغة والتاريخ. وفي البيئة المتقبلة للتعدد كان الحاكم يقوم بدور الحكم بين الرؤى المتعددة والمختلفة. وكان لاختيار الحاكم لوجهة نظر معينة سياسية أو فقهية دور في جعل وجهة النظر هذه حكماً سياسياً أو فقهياً له دور في تقليص حدة الاختلافات. إلا أن هذا الحكم لم يتحول إلى تشريع نهائي في حد ذاته.

فتطور الخلافات في جباية الزكاة أيام أبي بكر[10]، وحول وضع الأراضي التي احتلها المسلمون بعد السيطرة على العراق وسوريا ومصر، وكذلك حول كيفية توزيعها أوجد آراء مختلفة. أحد هذه الآراء اعتبر وجوب توزيع الأراضي على المحاربين الذين استولوا على تلك الأراضي؛ ورأى رأي آخر أن هذه الأراضي هي أرض خراج، ويجب أن يعود

ريعها على سائر فئات المسلمين. وبينما قرر الخليفة عمر بن الخطاب أنها أرض خراج وأن هذا مجرد رأي، إلا أنه قام بتنفيذ قراره. وهنا أيضاً كان هذا القرار قراراً سياسياً نابعاً من السلطة السياسية للخليفة وعدم وجود حكم شرعي فقهي في مثل هذه الأراضي.[11] وهكذا، ومع أن الشريعة الإسلامية كانت القانون الأعلى، إلا أن سكوتها في عدة قضايا قديمة وحديثة سمح للحاكم بتوسيع نطاق أحكامه وإلزام الجماعة بها. وكان هذا حقيقياً خاصة عندما لم يكن هناك تعارض مع الشريعة الإسلامية وعندما لم تكن المدارس الفقهية منظمة بشكل يسمح لها بالضغط على الحكام في قضايا معينة. وهذا أثّر في مجمل نواحي الحياة الفقهية والاقتصادية والإدارية.

وفي أثناء الخلافة الراشدة، كان أبو بكر وعمر يجتمعان مع رؤساء القبائل من أجل التشاور في الأمور المهمة. فإذا انتهوا إلى رأي واحد كان ملزماً للجميع، أما عند عدم الاتفاق فكان لكلّ رأيه. إلا أن الخليفة كان قادراً على فرض رأيه كسلطة سياسية. ومع أنه كان من الواضح أن الإجماع عند الصحابة كان مصدراً للتشريع، إلا أن غياب الاتفاق، وهو الحال عادة، شرع التعددية والتنوع. وفي الواقع كان إجماع أهل المدينة مهمّاً لكونها مستقرّ معظم الصحابة الفقهاء مما جعلها العاصمة الفقهية للمسلمين. وعكس إجماع المدينة تَوافُقَ أغلب الفقهاء.

ومع هذا فقد حث الفقهاء الجماعة على التعبير عن آرائهم من أجل إتمام عملية الإجماع والابتعاد عن الانشقاق في المستقبل. يخبرنا ابن خلدون بأنه في أثناء حياة النبي ﷺ كان القرآن والسنة مصدري التشريع. أما بعد وفاة النبي فقد وافق الصحابة على أن الإجماع هو مصدر تشريع كالقرآن والسنة. وقد نظر الفقهاء إلى الإجماع على أنه لا يقوم على ضلالة وهو ملزم لكل المسلمين[12]. إلا أن الإجماع القاطع لم يكن حقيقةً في أغلب الأحيان، إذ غالباً ما كانت هناك معارضة، وحتى في مسألة كجمع القرآن أو وظيفة الحاكم.

أما التابعون بعد الصحابة فتقبلوا الإجماع كمصدر أساسي إلى جانب القرآن والسنة. وكانت هناك نقاشات مطولة حول طبيعة الإجماع وإذا ما كان الإجماع هو إجماع الفقهاء أو الجمهور، حيث رأى عمر بن عبد العزيز استحالة إجماع الأمة أو إجماع بلد من البلاد. وهكذا، أباح عمر بن عبد العزيز تعدد الرؤى الجماعية، أي توافق أهل مصرٍ ما على رأي غالب. ورأى في هذا الإجماع الخطوة الأولى في عملية إجماع الأمة في قُطرٍ ما،

ويشكل إجماع كل الأقطار إجماع الأمة، لذا لا يمكن لمجموعة من الناس الادعاء بأنها تقوم مقام الجماعة. وفي فترات ما، كانت أربع مدن مشهورة ـ لمقامها الفقهي والعلمي ـ هي مناط الإجماع، وهي مكة والمدينة والبصرة والكوفة. وكان أغلبية علماء الأمصار في تلك الفترة قد اعترفوا بالدور التأسيسي للإجماع وبتعدد الآراء. وبعد تلك الفترة انتشرت في الدوائر العلمية والكتابات عبارات مثل «أئمة المسلمين» و«أجمعت الأمة» و«جمهور الفقهاء».[13]

وقد تمت مأسسة تعدد الفقه الإسلامي مع تحول المدارس الفقهية إلى أسس النظام القضائي للدولة الإسلامية.وخلال الفترة المملوكية، كان القضاة ذوي نفوذ كبير وأصبحوا مسؤولين عن المذاهب الفقهية وراقبوا التعيينات في أجهزة الدولة والمؤسسات الدينية.

كان تطور الفقه السياسي نتاج التفاعل الاجتماعي بين العلماء والفئات الأخرى في المجتمع. ومع أن الفقه كان مَدَنِياً في طبيعته وبعيداً عن سيطرة الدولة، إلا أنه تناول بعمق موضوعات سياسية، سواء الدولة الصالحة أو الدفاع عن المجتمع. مثل هذه الموضوعات كانت تدرس في المساجد. فإذا ما تمكن فقيه ما من جذب الأتباع إلى حضور دروسه، يتحول بعدها إلى شخصية مؤثرة في المجتمع تنبع سلطته من القبول الاجتماعي لعمله وليس من سلطة الدولة. وفي الواقع، كانت معظم المفاهيم السياسية والقضايا الدينية تنضج خارج إطار الحكم والحكومة. لهذا، لم يعمل المسلمون على مأسسة عملية التشريع والفقه بل أبقوها بعيدة عن السلطات السياسية وآلياتها حتى القرن التاسع عشر. منذ ذلك الوقت، في العالم الإسلامي وفي غيره، تحول التشريع إلى جزء من عمل الدولة وآلياتها.[14]

وبالرغم من هذا، لم يتمكن العثمانيون من الدمج الكلي لمؤسسة العلماء في أجهزة الدولة أو فرض مذهب فقهي واحد، أي الحنفي، إذ إن المجتمع تقبل صلاحية المذاهب الأربعة. وقد صدّ العلماء محاولات الاستيعاب أو التدمير حتى زوال الإمبراطورية العثمانية، مع أن البعض منهم أصبحوا موظفين في أجهزة الدولة، كشيخ الإسلام في تركيا وعلماء الأزهر في مصر. فقد كان الدور التاريخي للعلماء هو لعب دور الوسيط بين الدولة وفئات المجتمع المدني، إذ إن معظم الفقهاء كانوا من أصحاب الحرف والتجارة وأصحاب سلطة مالية واقتصادية.[15]

كما أن واجب الحسبة، أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قام به المجتمع المدني، لا الدولة. وإذا ما أهمل المجتمع القيام بهذا الواجب كان دليلاً على أن المجتمع يعاني من علل اجتماعية. وهذا الواجب يفترض حق المجتمع في المشاركة في النقاشات العامة عبر التعبير عن آرائه ونقد السياسات العامة وطريقة الحكم. وبهذا، تتخطى الحسبة المفهوم المجرد للمواطنة فتتطلب المشاركة الفعلية للمجتمع والدولة. ولكون هذا الواجب هو فريضة دينية فإن القائم بها له أجر كبير. أما الذي يمتنع عن القيام بها، بالرغم من قدرته عليها، فإنه يأثم أثماً كبيراً[16].

ومن القوى الاجتماعية الأخرى كانت النقابات والحرف التي ربطت بينها وبين نقابات الأشراف شبكة من المصالح التجارية التي أسهمت في تطوير روابط اقتصادية واجتماعية محلية مهمة. ففي أغلب الأحيان، كان الأشراف يترأسون الكثير من الحرف. ويسمون شيوخ الحرف. كل هذا أدى إلى تطور البنى المحلية للمجتمع وقواعد العمل التي وظفتها الدولة لتسهيل ممارستها للسلطة وعلاقاتها مع المجتمع. هذه البنى والقواعد بالإضافة إلى روابط الدم والعائلة لعبت دوراً مهماً في حماية الأفراد وفئات المجتمع من ممارسة السلطة السياسية بطريقة عشوائية. وكان شيخ الحرفة أو النقابة يمثلها أمام الدولة في رعاية شؤونها وحل المشاكل الناشئة والإشراف على العقود وحسن سير العمل. وعادة ما كانت للشيخ قدرة على الاجتماع بالقضاة من أجل تسجيل العقود وإيصال الشكاوي التي تتعلق بالحرفة. كما كان الشيخ هو القناة التي يتمكن من خلالها الحاكم المحلي من الاتصال بأعضاء كل مهنة. من الناحية التنظيمية الداخلية كان التنظيم دقيقاً وهرمياً، بدءاً من الدخول في المهنة وحتى التوصل إلى الاحتراف.كانت تعقد الاحتفالات لإضفاء الحرفية على المتخرجين الذين يقسمون الولاء لشيوخ المهنة وللتمسك بقواعدها، التي اشتملت على الأمانة والكمال والسعر المعتدل والتضامن مع أفراد المهنة. وكانت المهن والحرف أشبه بالطرق الصوفية.[17]

كما كانت الطرق الصوفية مرتبطة بالحرف والأشراف. كل هذا عكس حق المجتمع المدني في إدارة قطاعاته كما يناسبه مما عنى ذلك أن حق ممارسة السلطة الاجتماعية كان للمجتمع المدني لا للسلطة السياسية. أوجد الوسطاء، سواء الحرفيون أو الأشراف أو المتصوفة منهم، إطار انتماء متعدد المستويات للمجتمع المحلي، كما ربطوا هذا الإطار بالمثل العليا للأمة. وتركزت العلاقات بين السلطات المحلية والدولة حول الضرائب وحفظ الأمن وتطبيق القانون،

كما كان لهذا الترابط بين المهن والحرف دور مهم في حفظ الاستقرار العام.[18]

إلا أن الدور المدني للمهن والحرف والحركات الدينية أخذ في التراجع أواخر القرن التاسع عشر، وانتهى نهائيا مع ظهور الدولة الحديثة والنقابات المهنية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين. فتم استيعاب الأسواق الإسلامية في الأسواق العالمية مما أدى إلى زوالها وزوال المجتمع المدني الذي بنته. وشهدت المدينة الإسلامية ضمور المؤسسات الحقيقية للمجتمع المدني واستبدالها بمؤسسات حكومية لم تتمكن من القيام مقام المؤسسات الأولى ذات الاستقلالية من حرف ومهن وأشراف وصوفية.[19]

ومن مؤسسات المجتمع المدني المهمة التي وجدت في المجتمعات الإسلامية الأقليات أو أهل الذمة الذين حافظوا على كياناتهم عبر حرية الالتزام بتعاليمهم وقوانينهم ونصوصهم. فقد لعب رؤساء طوائف الأقليات دوراً محورياً مشابهاً لدور شيوخ الحرف والمهن والصوفية وكانت لهم حرية كبيرة في تسيير شؤونهم الداخلية.

ثانيا- الخطابات الإسلامية الحديثة عن التعددية والمجتمع المدني

في أثناء الحكم العثماني أصبحت تعددية علماء الدين في خطر، ومع أن الدولة اعترفت بالمذاهب السنية الأربعة ، إلا أنها حاولت فرض المذهب الحنفي عبر مؤسسات الدولة والقضاء. وكانت محاولة توحيد تنظيمات العلماء في نظام عثماني واحد ناجحة نسبياً لكنها لم تتمكن من التخلص من تعددية المذاهب في المراكز العلمية في العالم الإسلامي. وعلى سبيل المثال لم تخضع مصر للمذهب الحنفي وعززت موقعها العلمي في الأزهر. وفي الوقت نفسه، توقفت الخطط التنظيمية للعثمانيين على إعادة تنظيم المجتمع حسب المهن والأديان والمناطق مع الاعتراف بخصائص كل مجموعة. ومن النتائج المباشرة لهذا التنظيم كان ظهور الجمعيات الحرفية التي وضعت قواعد دقيقة لأعضائها، وهذا شمل أيضا علماء الدين.[20]

كما أن علماء مصر وسوريا وغيرهم رفضوا تنظيم مهنتهم حسب مقتضيات الدولة العثمانية-وتوجهاتها الإثنية والسياسية والطائفية. وفي القرن العشرين، ارتبطت قوانين المدن بمذاهبها التي راجت في السوق والمسجد والمجتمع. كان تطور المدينة مطابقاً لتطور الفقه. إلا أن التنظيمات الجديدة للدولة العثمانية قسمت المدينة إلى مجموعات دينية

وحرفية صغيرة. فالتناقض بين قوانين الدولة ومنتجات الفقه أفضى إلى تهميش المذاهب وعلمائها والفقهاء، ووجدت المدينة نفسها تخضع للتنظيمات الجديدة سياسياً واجتماعياً. كما أفضت تنظيمات الدولة إلى تكبير الفروقات في المدينة والتأثير سلباً في وحدة المدينة. ومن الطبيعي أن يعارض الفقهاء السياسات التي تضعضع الوحدة، حتى ولو كانوا هم أنفسهم قد أصبحوا مجموعة مهنية لها مصالحها وتركيباتها. فعلى سبيل المثال، كانت العائلات التي لها جذور في المؤسسة الدينية قادرة على توريث مهنها إلى أولادها.[21]

كما كان لتدخل القوى الغربية لصالح الأقليات الدينية غير الإسلامية دور في تغيير توازن القوى في الدولة العثمانية أدى إلى تعكير العلاقات بين طوائف المجتمع. علاوة على ذلك فقد كان لانتشار التعليم الغربي، وعلى رأسه المدارس التبشرية، تأثير في إظهار الفوارق بين المسلمين والمسيحيين. والأكثر أهمية أن القوى الغربية شجعت الدعوات الدينية والعنصرية كدعوات الأرمن والأكراد من أجل إضعاف الدولة الإسلامية.[22]

وكان العثمانيون الذين قاتلوا الدولة البيزنطية وقوى غربية أخرى فاستولوا على القسطنطينية وتوسعوا في أوروبا وإفريقيا ومناطق أخرى، قد عانوا أيضاً من مشاكل داخلية لها علاقة بشرعية الحكم. وبينما ادعى العثمانيون أن العباسيين تنازلوا عن الخلافة، إلا أن العثمانيين حصلوا عليها بالقوة بالإضافة إلى تبني نماذج إمارة الاستيلاء. فحكم العثمانيون كسلاطين وكخلفاء فجمعوا ما بين السلطة السياسية والسلطة الدينية. وبينما اعتمد العثمانيون على الشريعة إلا أنهم أدخلوا فيها القوانين المدنية. فالقانون كان يعبر عن إرادة الحاكم، لا الإرادة الإلهية أو إرادة الجماعة. وأزال سليمان القانوني قضاة المذاهب الأربعة في مصر ووضع مكانهم قاضي العساكر العثمانية باعتباره قاضياً للقضاة.[23]

وتعتبر ولاية السلطان سليمان العهدَ الذهبيَّ للإمبراطورية العثمانية بسبب تفوقها العلمي ونهضتها على الغرب. وقد امتدت السلطنة حتى سيبيريا والعراق وأرمينيا ومناطق أخرى، وطورت قوة بحرية كبيرة سيطرت على البحار. إلا أن العثمانيين ضعفوا بسبب الحروب مع الأوربيين والصعوبات التي واجهوها في السيطرة على الجماعات الدينية والإثنية المتعددة.

وكان للتنافس التجاري مع أوروبا في وقت حدوث تغيرات اقتصادية وسياسية كبيرة

كاكتشاف أميركا وضعف الاقتصاد العثماني – تأثير واضح في سوء إدارة أقاليم السلطنة. وبدأت الإمبراطورية بالتخلف عن أوروبا والتنازل لها تدريجيا بعد توقيع معاهدات سلام مع قوى أوروبية وإعطائها بعض الامتيازات. فوظف الأوروبيون قضية أهل الذمة من أجل الحصول على امتيازات لا في قضايا الأقليات فقط بل في مصالح الأوروبيين في السلطة كذلك. كما أحيت أوروبا قضية التمييز العنصري بين الأتراك وغيرهم، وخاصة أن الأتراك ميزوا ما بين القوميات لحِقَبٍ طويلة. وفي نشرة عام 1916م للحركة الثورية ضد العثمانيين في الحجاز في الجزيرة العربية، تركزت شكاوى العديد من العرب على محاولة الأتراك لوقف تعليم العربية في المدارس واستعمالها في الوزارات والمحاكم من أجل التقليل من نفوذ العرب الأدبي والفكري والعسكري.[24]

وقد عمل العثمانيون على إدخال المثقفين في المؤسسة السياسية، كما كان الوضع مع السلاجقة. إلا أن الصراع وقع بين الدولة والعديد من العلماء، بينما انخرط آخرون في التركيبات الاجتماعية المحلية.ومع أن العثمانيين زادوا من مركزية الدولة، كانت السياسة غالباً ما تخضع لمجموعة من الضغوطات من جماعات متعددة شكلت الإمبراطورية. في مرحلتها الأولى كانت الإمبراطورية مقبولة حتى في أوروبا؛ ففي شرق أوروبا والبلقان خلّصت الإمبراطورية العثمانية الناس من نظام الإقطاع الأوروبي. وحيثما توسعت الإمبراطورية، حاول العثمانيون فرض حكم المؤسسات التي حكمتها الشريعة.[25]

ودلّ قبول العثمانيين لدستور 1876م والذي ألغي عام 1878م والذي أعيد العمل به عام 1908م أن تغيراً كبيراً في التفكير السياسي قد حدث مع تبني الدولة للمؤسسات التمثيلية والانتخابات.[26] وبينما لم يكن للجماعة خبرة في العملية الانتخابية، فقد أظهرت الانتخابات التناغم بين صورة الجماعات عن نفسها والتعبير عن قواها عبر الشورى والإجماع. هذه الصورة معاكسة بطبيعة الحاكم العثماني إلا أنها عبّرت عن التغير الحاصل تجاه مواطنيها. فقد تم إجراء ستة انتخابات برلمانية؛ ومع أنها لم تجر بصورة مثالية إلا أنها عكست مطالبة الناس بالمشاركة في أخذ القرارات في الحياة السياسية. ومع أن الدستور أعاد ترتيب نظام الملة، فلم تُثَرْ أي اعتراضات سياسية أو دينية ذات مغزى، باستثناء معارضة السلطان نفسه وجماعته الذين فضلوا الطريقة القديمة في الحكم. وفي عام 1912م كانت الانتخابات في سوريا، على سبيل المثال، شديدة الحدة، ليس فقط

بسبب وجود أرضية جديدة للخطاب الجديد للأقليات والتي وظفت الدين بل كانت كذلك بسبب أن النسب بين الفرقاء كانت متقاربة. وقد دخل الخطاب الديني الطائفي في الحملات الانتخابية بشكل سلبي عبر حشد الرأي العام الإسلامي. فالطائفية كانت أقوى في تلك الأجزاء من الإمبراطورية حيث كان المسلمون هم العدد الأقل. وهذا الاهتمام في جذب الأقليات تحول إلى حملات ضد الأقليات بسبب عدم الاهتمام بالمفاهيم الدينية.[27]

وحتى عندما قام العثمانيون بتقنين الشريعة حسب المذاهب الأربعة، سمحت السلطات العثمانية للسلطات المحلية بتقرير المذهب الذي يجب اتباعه؛ إذ إن الإمبراطورية اشتملت على روابط عرقية ودينية متعددة. وقد اعترف العثمانيون بحق الأقليات في تسيير شؤونها الدينية وقوانين الأحوال الشخصية والأوقاف الدينية حسب قوانين هذه الأقليات. هذا الوضع أعطى رؤساء الطوائف الدينية، والذين عملوا كوسطاء مع الدولة، امتيازات مهمة لدى الدولة، وخاصة أن المذهب الحنفي الذي اتبعه العثمانيون اعتبر أن أهل الكتاب هم جزء من الجماعة.

وبعد الحرب العالمية الثانية، قام الغرب بالتوسع أكثر في العالم من أجل زيادة سيطرته على المواد الخام والأسواق. وهذه الميزة الاقتصادية ترافقت مع الاستعمار العسكري للشرق الأوسط، مما أدى إلى صعود القومية كأيديولوجية مقاومة. تمكن القوميون في النهاية من تحرير الأرض لكنهم أخفقوا في بناء الديمقراطية والليبرالية. وقد قامت الأنظمة العلمانية الاستبدادية بالحد من إصلاحات التيار الليبرالي العلماني والإسلامي الإصلاحي.

لكن ما يجب لفت النظر إليه أن معظم وسائل الإعلام في الغرب وفي العالم الإسلامي وكذلك العلماء اعتبروا أن الخطابات الإسلامية الأصولية لا تتشكل إلا من تفسيرات متشددة سلبية للدين الإسلامي. وأسوأ من هذا أن كثيراً من المحللين والسياسيين يجعلون الإسلام موازيا للأصولية، فيحولون الإسلام إلى هدف سهل وخطر استراتيجي للغرب. ومن الرائج اليوم أن نسمع عن الخطر الأخضر أو الخطر الإسلامي الذي حل محل الخطر الأحمر أو الشيوعي. ومع أن بعض الحركات الإسلامية متشددة فعلاً وضعت نفسها في مواجهة المجتمع، إلا أن الغالبية العظمى من الحركات الإسلامية معتدلة ومنفتحة على الحوار ومرتبطة بشكل إيجابي مع مجتمعاتها. إلا أن الأصوليات الإسلامية ومعها الإسلام لا ينظر إليها إلا من منظور الراديكالية الإسلامية، مع أن

الأديان التي لديها أيضا أصولياتها لا ينظر إليها من منظور خطاباتها المعتدلة.

الأصولية الإسلامية تعبير فضفاض لجماعات ذات خطابات متعددة ومختلفة تتراوح ما بين الليبرالية المعتدلة، ومن ثم تبني الديموقراطية، إلى الراديكالية الجذرية، إلى التسلح العقدي بالنص من أجل الانفراد بالمرجعية الدينية والسياسية ورفض المجتمع المدني. وبينما هناك جماعات إسلامية تعددية تقبل بالآخر المسلم وغير المسلم، هناك جماعات تكفّر الجميع. وكذلك، فبينما هناك جماعات تدعو إلى التعددية السياسية وترفض التعددية الدينية، هناك جماعات أخرى يقبلون التعددية الدينية لكنهم يرفضون التعددية السياسية. وحتى على مستوى العلوم التقنية، ترفض بعض الجماعات التقدم العلمي بينما تدعو جماعات أخرى إلى الأخذ عن الغرب والتواصل معه. ومع أن الأغلبية العظمى من الإسلاميين هم مع ممارسة الديموقراطية التعددية، إلا أن هناك جماعات استئصالية تعتبر الديموقراطية شكلاً من أشكال الكفر.

في مقابل هذه الرؤى هناك مفكرون يتخطون مقولات الجزئيات، ويعالجون بشكل مباشر قضية التعددية ويقولون بالضرورة المطلقة للديموقراطية والتعددية.ويرون أن الإسلام متهم بشكل خاطئ بأنه مُعَادٍ للتعددية والمجتمع التعددي. ويعتبرون أن التعددية هي تقبل الاختلاف السياسي والاقتصادي والاجتماعي وغيرها، لأن مثل هذا الاختلاف هو طبيعي، كما أنه مسموح به دينيًا.

ويحدد البعض مفاهيم في الإسلام تجعل منه فكراً تعددياً ومتسامحاً، منها أن الإسلام لا يحدد نظاماً سياسياً واجتماعياً محدداً بل مبادئ عامة ، كجوب انتخاب الحاكم من الجماعة عبر الشورى، كما أن الإسلام يسمح بالحريات الدينية، وأن الناس متساوون في الحقوق والواجبات[28].

الخاتمة:

إن الدور المدني للمهن والحرف والحركات الدينية آخذ بالتراجع، كما أسلفنا، منذ أواخر القرن التاسع عشر وانتهى نهائياً مع ظهور الدولة الحديثة والنقابات المهنية في القرنين: التاسع عشر والعشرين. فتم استيعاب الأسواق الإسلامية في الأسواق العالمية مما أدى إلى زوالها وزوال المجتمع المدني الذي بنته. وشهدت المدينة الإسلامية ضمور المؤسسات الحقيقية للمجتمع المدني واستبدالها بمؤسسات حكومية لم تتمكن من القيام مقام المؤسسات الأولى ذات الاستقلالية من حرف ومهن وصوفية[29].

ومن مؤسسات المجتمع المدني المهمة التي وجدت في المجتمعات الإسلامية هي الأقليات الذين حافظوا على كياناتهم عبر حرية الالتزام بتعاليمهم وقوانينهم ونصوصهم. فقد لعب رؤساء طوائف الأقليات دوراً محورياً مشابهاً لدور شيوخ الحرف والمهن والصوفية وكان لهم حرية كبيرة في إدارة الشؤون الداخلية.

وللتعددية أهمية كبيرة في بناء الهوية، والتي تتطلب الاعتراف بحق الاختلاف بين فرد وآخر وبين جماعة وأخرى. وهي اليوم من الأمور المطروحة على المستوى العالمي. فكل جماعة بشرية تختزن تعددا في الآراء مما يعكس حالة طبيعية بين البشرية. إلا أن مفهوم الوحدة هو بناء عقلي. بهذا المعنى، كل ثقافة هي مشروع لتنظيم الجماعة في وحدة معينة. ويظهر التاريخ أن التعدد هو مبدأ التطور وأصله.

إن رفض صحة التعددية السياسية والاختلاف هو إحدى الإشكاليات الكبرى في الفكر الإسلامي. فالاختلاف ـ لا التوحد ـ هو الخاصية الأساسية للفكر والتنظيم السياسي الإسلامي. فبعد وفاة النبي ﷺ مباشرة بدأت الاختلافات حول طبيعة الحكم السياسي وتطورت فيما بعد إلى رؤى أيديولوجية متكاملة وإلى تيارات سياسية ما زالت قائمة في الوعي الإسلامي الاجتماعي حتى اليوم. فالاختلافات حول الخلافة أنتجت تعددا في الرؤى حول طبيعة الخلافة وارتباطها مع المجتمع السياسي. فالمشروعية السياسية لم تنبع من القوة بل توقفت على الروابط الاجتماعية. وبالرغم من هذا، تحتاج المشروعية السياسية في الإسلام تبريراتها الدينية والعقلية. فالقرآن الكريم، النص الإسلامي الأول، تحول إلى أداة للمشروعية السياسية في مقابل توظيف القوة المجردة. وعبر القرون الغابرة كان هذا النص مشرعاً للتعددية والخطابات المختلفة التي ارتبطت بالقوة ومصالح المجموعات المختلفة وتنظيماتهم الاجتماعية. وبما أنه لم يكن هناك جماعة لها حق الحكم التلقائي، كان هذا الحق يعود للجميع الذين كان عليهم التفكير في الطرق المثلى للحكم وصفات الحاكم والطبيعة السياسية للتنظيم الاجتماعي والالتزام الديني والحرية العامة.

فالشريعة الإسلامية تطالب بتغيير المنكر في الحياة الإنسانية سواء أكان الذي يسببه شخصاً أو جماعة أو نظاماً ما. فالنبي ﷺ أمر المؤمنين بتغيير أحوالهم إلى ما هو أفضل. وعلى الجماعة واجب المشاركة في معالجة قضايا المجتمع. من أفضل الأمثلة على هذا هو تطور المذاهب الفقهية والمدارس الكلامية والطرق الصوفية، وهي تماثل اليوم في وظيفتها

الأحزاب السياسية. فالأحزاب التي تُعتبر طرقاً حديثة في معالجة القضايا الاجتماعية والسياسية وتهدف إلى خير المجتمع هي ضرورة حديثة.

إن مصطلح «الحزب» كمجموعة سياسية لم يكن معتمداً في الأدبيات السياسية الإسلامية حتى أواخر القرن التاسع عشر، مع أن مصطلح الحزب في دستور المدينة كان له مدلول سياسي. كما أنه مذكور في القرآن الكريم للتفرقة بين حزب الله وحزب الشيطان. فحزب الله يشتمل على المؤمنين بالله ورسله وهم حزب التوحيد، أما حزب الشيطان فيشتمل على من لا يؤمنون بالتوحيد أو تناسوه وحاربوا النبيﷺ وحاولوا تفتيت المجتمع.[30] فمصطلح الحزب، إذاً، كان مقتصراً على قضايا الإيمان والكفر. أما اليوم فالحزب هو من أهم مقومات المجتمع المدني وخصائصه.

* * *

1- البقرة: 256، يونس: 99، الأنعام: 107، هود: 118 .

2- آل عمران: 20، الشورى: 48.

3- التوبة: 6، الحج: 40، العنكبوت: 46.

4 - راجع الآيات في سورة البقرة: 213، ويونس: 19، والمائدة: 48، والسجدة: 25. راجع أيضاً: علي حرب، «في الاختلاف»، منبر الحوار، سنة 3، عدد 12، 1988-1989، ص 18-26.

5 - الزركشي، البرهان في علوم القرآن ، بيروت، دار المعرفة، لا.ت ، الجزء الأول، ص 5-9.

6 - الشهرستاني، الملل والنحل ،بيروت، دار المعرفة، 1961،201.

7 - الغزالي، فضائح الباطنية ، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1964، ص 96-98.

8 - المصدر نفسه، 2-4. ابن تيمية، فتاوي ،المغرب، مكتبة المعرفة، لا . ت، الجزء 21. أبو بكر الجصاص، الإجماع، دراسة في فكرته وتطبيقاته، حققه وقدمه زهير كبي، بيروت، دار المنتخب، 1993 ،ص 30-40.

9 - فضل الرحمن ، الإسلام ،نيويورك، هولت وراينهارت وونستون، 1966، ص 85-99 .

10- محمد سعيد عشماوي، الخلافة الإسلامية ،القاهرة، سيناء للنشر، 1992،ص 105-108 .
أبو يوسف، كتاب الخراج، القاهرة، بولاق، لا . ت، ص 14-15و 81-82.

11- محمود الخالدي، الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي ، بيروت، دار الجيل، 1984.

12- المصدر نفسه، 11-12؛ ابن خلدون، المقدمة ، بيروت، دار القلم، 1978، الجزء الأول،ص 453.

13- المصدر نفسه، 15-16.

14- في موضوع تطور التشريع الإسلامي، انظر طارق البشري، مؤسسات الدولة في النظم الإسلامية والعربية، منبر الحوار، 19، صيف 1989،ص 182؛ رضوان السيد، مفاهيم الجماعة في الإسلام ، بيروت، دار التنوير، 1984، ص 41-42؛ الاجتهاد، سنة 5، عدد 19، 1993،ص 23-55. وانظر الماوردي، الأحكام السلطانية، القاهرة، الوطن، لا . ت، ص 3.

15 - محمود إسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي ، القاهرة: مكتبة مدبولي ص 90 - 156؛ والبشري ، عن مؤسسات الدولة، ص 83-154، 1988.

16- من أجل تفاصيل أكثر راجع: كوثراني، السلطة والمجتمع ، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1988، ص 46؛ إسماعيل، سوسيولوجيا،ص 140-143؛ والسيد، مفاهيم، ص 77-91،94-96.

17- كوثراني، السلطة والمجتمع، 47-49؛ السيد، مفاهيم، 100-101. وحول حدود الحكم السياسي، محمد كمالي .

"The Approved and Disapproved Varieties of Ra'y in Islam" American Journal of Islamic Social Scienes 7, no.1,1990,P39-65.

18- السيد، مفاهيم، ص 110-111.

19- كوثراني، السلطة والمجتمع، ص 35-38، 67-72. والسيد، مفاهيم، ص 119-129 .

20- زيادة، كاتب السلطان،ص 56-60.

21- المصدر نفسه،ص 62-70 .

22- متري، الأقليات في الشرق الأوسط، ص 60-64 .

23- العشماوي، الخلافة الإسلامية، ص 219-223.

24- بني المرجة، صحوة الرجل المريض، ص 39-43 .

25- الضيقة، أهل العرفان وشوكة السلطان، ص 35-75 .

26- كيالي، الانتخابات والعملية الإنتخابية في الأمبرطورية العثمانية، 1876- 1919.

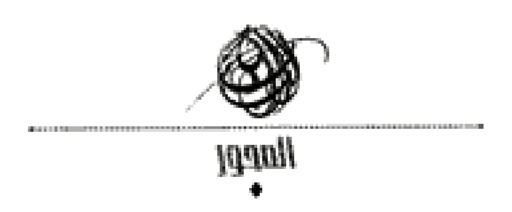
27- المصدر نفسه، 275 .

28- انظر : خلف الله، الحركة الإسلامية،ص 37 ؛ وشرف الدين، الدين والأحزاب، ص 180.

29- كوثراني، السلطة والمجتمع، 35-38، 67-72 ؛ والسيد، مفاهيم، 129,119.

30- انظر الأيات التالية: المجادلة، 19-20، الأحزاب، 20 و22، غافر، 5 و 30، الرعد:36، هود: 17، والمؤمنون، 50-51.





قضايا العمران والإسكان في الشريعة الإسلامية

العربي بن عياد(◆)

إن ترسيخ تصور أصيل لمجال العمران والإسكان يقتضي منا تحديد موضوعه ومنهجه ومصطلحاته مع إبراز أهدافه ووسائله والقصد من هذا العرض هو محاولة تأسيس تصور إسلامي لقضايا العمران والإسكان ، وهذا الموضوع يتناول عمل المعماري في البيئة والذي تتكامل فيه جوانب هامة ومتعددة باعتباره رجل ثقافة عامة ورجل فن مرشحاً لتلبية متطلبات المجتمع وصياغة الأجوبة المناسبة لحاجياته ، إنه صاحبُ رؤيةٍ ومبدعُ مشروعٍ حضاري ، وإذا كان الإنسان يشكل القضية الأساس لدى الفيلسوف ، فإن المعماري يضع إطار حياة هذا الإنسان انطلاقاً من معرفته وقدراته ، وإذا كان المؤلف يبرز رؤيته للمجتمع فإن المعماري يؤلف بطريقته عمارة حاملة لفلسفة حياة : ما يسطره قلمه يحمل تصوراً لكونه يبدع العمارة ويصوغها حسب رؤيته ، ومن ثم ، فمن حقنا أن نتساءل عن معماريي اليوم في بلاد المسلمين :

- من أين يستلهم أفكاره وتصوراته ؟ هل من المعلم ابن الرامي أو التطيلي ، أم من لودو وكروبيوس ولكوربوزيه؟
- وما دور المعماري في أوضاع بلاد المسلمين الحالية ، وما رسالته؟
- وما الذي يمكن أن يقدمه هذا المعماري في معالجة تلك الأوضاع على وجه الخصوص وما خصائص مهنته؟

يمكن الجزم دون تردد أن غالبية المعماريين في البلاد العربية والإسلامية لا يعرفون

◆ أستاذ بالمدرسة الوطنية للهندسة المعمارية في المغرب .

المعلم محمد ابن الرامي التونسي، ولا عيسى بن موسى التطيلي الأندلسي، ولا من أبدع قبلهما من أمثال الهياج بن مالك مخطط الكوفة، في حين أن أمثال المعماريين الغربيين المذكورين أعلاه غير مجهولين لديهم ، وهذا باعث آخر للتساؤل:

- ما هو وقع هذه الظاهرة الفكرية على مهنة العمارة وتطورها في بلادنا؟
- وهل بإمكان أدوات التحليل والإنشاء المستعملة حالياً أن تسهم في ترسيخ نموذج مرجعي لبناء مدينة الغد بناءً يبرز هويتها في إطار مساير لعالمنا وعصرنا؟
- وأي مشروع اجتماعي نريد، ولأي فضاء معماري نخطط ؟

1ـ تحديد مفهومي العمران والإسكان :

الجدير بالملاحظة أن مصطلح «الهندسة المعمارية» الشائع اليوم ـ والقائم على أصول ثلاثة وهي الوظيفة والمتانة والجمال ـ لا يستوعب الأسس النظرية للعمران الأصيل. من أجل ذلك سوف نعمل من خلال تحديد مفهوم «العمران» على إرساء دعائم مصطلح يعبر عن علم فنّ البناء وتوسع المدن اللذين قامت بهما حركة العمران في دار الإسلام. ذلك بأن هذا المصطلح يمكّن من إيجاد فضاء عمراني يُيسّر عبادة الله ـ عزوجل ـ في مفهومها الشامل، وهو من ثم عبارة عن فقه نوازل حركة البناء لتلبية رغبات الإنسان وحاجياته في إطار من تصوره ومعتقداته ضمن منظور بيئي وواقع معين .

ويستفاد من مادة «عَمَرَ» في «لسان العرب» أن أكثر معانيه اللغوية تدور حول الفضاء وكل ما تعمر به الأرض مادياً أو معنوياً. وهذا ما يمكن أن نستشفه من مثل هذه التعريفات. فالبيت المعمور، المنزل المخدوم. والمعمَر هو المنزل الواسع. والعمارة ما يعمر به المكان، وهي أيضاً التحية والدعاء والملازمة للجماعة والزينة – والعَمّار الملازم للجماعة–، والعمارة كذلك جزء من القبلة وهي أيضاً الحي العظيم الذي يقوم بنفسه. والعُمرة العبادة والطاعة والأدب والزيارة. والاستعمار في القرآن الإذن في عمارة الأرض.

أما من الناحية الاصطلاحية فيمكن تعريف العمران: بالاجتماع الإنساني الضروري لتبادل المصالح بين الناس ليكمُلَ وجودُهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم ومن استخلافه إياهم[1]، واعتباراً لأهداف العمران الحضري وغاياته، فإنه يستند إلى قواعد تضبط تطوره وتُشكل ركائزَ نظامه التدبيري استناداً إلى أحوال أربع : جلبُ المصالح ، ودفعُ المضار، وتسهيلُ المرافق، وتدبيرُ المجال[2].

كما يستفاد بعد تتبع مادة «سَكَنَ» عند ابن منظور[3]، أن معانيه اللغوية تدور حول

السكون وهو الهدوء والحلول والاستقرار والإقامة، وكل ما يمكن من الوقاية من الريح والحرّ والبرد والمطر وسائر العوادي. وللسكن علاقة بالخلق والإبداع. وفي الحديث: «اللهم أنزل علينا في أرضنا سكنها»، أي غياث أهلها الذي تسكن أنفسهم إليه. والسكن بمنزلة النُّزل.

واصطلاحاً نقترح تعريفاً للإسكان باعتباره مجموعة الحيثيات والوقائع المتصلة بالسكن وتحسين ظروفه ، وهو مجال متاح للإبداع العمراني يعكس مستوى الرقي المدني ومرجعية المجتمع ، فلا يتصور تناول الإسكان منفصلاً عن العمران ، لكون هذا الأخير يشكل الإطار الشامل الذي يعكس فيه الإسكان هوية المجتمع ، وما إنشاء المدن إلا تعبيرٌ عن هذه الحقيقة الجامعة بين العمران والإسكان كما يتضح ذلك من دعاء إدريس الثاني مؤسس مدينة فاس ، حيث قال :

«اللهّمّ إنك تعلم أنني ما أردتُ ببناء هذه المدنية مباهاةً ولا مفاخرةً ولا رياءً ولا سمعة ولا مكابرة ، وإنما أردتُ أن تُعبدَ بها ويُتلى كتابُك وتُقام بها حدودُ وشرائعُ دينِك وسنة نبيك ما بقيت الدنيا. اللهمّ وفق سكانها وقطانها للخير وأعنْهم عليه ، واكفهم مؤونة أعدائهم وأدرِر عليهم الأرزاق وأغمِد عنهم سيف الفتنة والشقاق، إنك على كل شيء قدير»[4] .

وعليه فإن أهداف العمران والإسكان هي تحقيق مقاصد الشريعة وقواعدها وأحكامها في المجتمع العمراني ، وتنبع أهمية هذا التحليل الكلي للمدينة من كونها تعيننا في قراءة الأشكال المعمارية التي تتخذها البنايات المختلفة .

2 – المنطلقات الشرعية التي تحكم العمران والبنيان :

وبعد أن تم تحديد هذين المفهومين نتطرق إلى المنطلقات الشرعية التي تحكم هذا المجال من مقاصد وأصول وقواعد ومبادئ وأحكام تؤثر على أنواع الأبنية وطبيعة العلاقة القائمة بين العناصر المتساكنة فيها .

أ – المقاصد :

تُشكل مقاصد الشريعة الإسلامية باعتبارها غايات الشريعة وأسرارها ـ إطاراً من الضوابط التي تحكم النشاطات الإنسانية المختلفة ، وتحققُ التوازن العام لجميع أشكالها ، وترسم المجال الذي يسمح للإنسان المسلم بالتحرك فيه ، بما في ذلك حركية العمران والإسكان الأصيلين، وسنتناولهما على ضوء المقاصد الخمسة الماثلة في حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال.

– فبالنسبة لحفظ الدين، أقيمت القلاع والحصون والخنادق، وصنفت ضمن البناء الواجب شرعاً لحمايةِ الإسلام حتى تتم استعدادات المسلمين وتدريباتهم، وصممت ميادين وساحات خارج أسوار المدن ، إضافة إلى المساجد التي يرتادها عامة المسلمين لتلقي أصول الدين ومبادئه ولإقامة شعائره.

– وبالنسبة لحفظ النفس ، أقيمت المساكن لوقايتها من حر الصيف وبرد الشتاء وأنشئت المستشفيات والصيدليات لعلاجها في حالة المرض..

– وحفاظاً على العقل ، حُرِمت إقامة الحانات وأوكار بيع المخدرات، ووجهت العناية لتلقي العلم بالمدارس والجامعات التي انتصبت فيها الكراسي العلمية في شتى التخصصات فقامت حولها حلقات دراسية وأبحاث علمية ومساجلات فكرية...

– ولحفظ النسل وصيانته ، حُظِرت دور الدعارة والبغاء، وشرع الزواج تكثيراً لسواد المسلمين..

ولحفظ المال ، أقر الإسلام النشاط التجاري فقامت له أسواق باختلاف أنواعها، وحُرِمت المعاملاتُ الربوية ومؤسساتها..

ب ـ الأصول والقواعد :

الأصول : تضمن القرآن الكريم والسنة توجيهات عامة هي بمثابة الأصول المعتمدة في عملية العمران والإسكان ، فقد وردت في الآية **109** من سورة التوبة مثلاً ، إشارة إلى أن التقوى هي بمثابة المنطلق الأساس للعملية التعميرية برمتها؛ قال ـ تعالى ـ: ﴿ أفمَن أسّس بُنيانه على تقوى من الله ورضوان خيرٌ أمّن أسّس بنيانه على شَفا جُرُفٍ هَارٍ فانهارَ به في نار جهنم ، والله لا يهدي القومَ الظالمين ﴾ كما تضمنت كتب السنة المشرفة أحاديث مفصلة تعرضت لمظهر التنظيم العمراني عموماً دون إغفال التوجيهات الخاصة بالبنيان[5] ذلك بأن المشتغل في هذا الميدان كيف ما كان مستوى تدخله إنما ينشئ مجالاً حيوياً ويحدد فلسفة للحياة .

القواعد : تضمُّ القواعد الفقهية عموماً المتصلة منها بالضرر على وجه خاص مجموعة من الضوابط التي تحكم سلوك المسلمين في المدينة عملاً بقول رسول الله ﷺ: «لا ضررَ ولا ضرار» [6] وكقاعدة: «الضرر لا يُزال بمثله»، وكقاعدة: «العادة محكَّمة»، و «التابعُ تابع»، و «لا يجوز لأحد أن يتصرف في مِلك الغيرِ بلا إذن»، و «التصرفُ على الرعيّة منوطٌ بالمصلحة».

ج ـ المبادئ :

تحكم العمران والبنيان مبادئ أربعة هي : حرمة المنازل ، وحسن الجوار ، ونفي الضرر، وما اصطلحنا عليه بمبدأ «القصد» وهو الغاية الوظيفية من تنظيم المجال (أو الفراغ العمراني) وقد تقدم الحديث عن مبدأ نفي الضرر في القواعد السالفة الذكر .

أما مبدأ الحرمة : فإنه يقوم على احترام الخصوصية داخل المنزل ، وتأمين الوقار بين المنازل وكذلك بين الأحياء السكنية ومجالات النشاط التجاري ؛ وهذا ما تضمنته آيات الاستئذان من سورة النور[7] سواء تعلق الأمر بالمجال الخارجي (العمران) أو الداخلي (الإسكان). وعند تحليل الوحدة السكنية – الدار الأصلية – نجد أنها مصممة بشكل يقسم المجال إلى مستويات ثلاثة:

مستوى الاستعمال الخاص.

مستوى الاستعمال المشترك أو الانتقالي.

مستوى الاستعمال الشائع أو العام.

فمبدأ الحرمة إذن لا يعني الانغلاق المطلق ، وإنما مكّن من إقامة توازن بين المستويين الشائع والخاص، ومن أجل هذا مُنع فتح الدكاكين في الأزقة غير النافذة (الدروب)، وأمام أبواب المنازل وفي الطرق الضيقة[8] ، كما مُنع في الوقت ذاته فتح أبواب البيوت على الشوارع النافذة أمام الدكاكين والأسواق .

ـ وأما مبدأ حسن الجوار ، فهو نوعان : رأسي وجانبي، فالرأسي اصطلح عليه بحق التعلي في البناء المكون من طابقين فأكثر يقتسم ملكيته أكثر من شخص، ويكون لصاحب العُلوّ حقُ القرار على السُّفل، كما يكون لصاحب السُّفل مِلك السقف، وبحكم قوة هذا الجوار -لتعلق كل من المِلكين بالآخر- وجبت مراعاة كل منهما لحقوق الآخر عند تصرفه بملكه حتى لا يضر جاره. والنوع الثاني لحسن الجوار وهو الجانبي يقيّد حق التصرف بالملك بعدم الإضرار وإن لم يُقصد الضرر .

ـ أما مبدأ القصد : فهو الذي يحدد الغاية من إنشاء أي فراغ عمراني، وخاصة بالنسبة للمسالك والطرقات داخل الأسوار. فلا وجود مبدئياً لساحة دون وظيفة أساسية يمكن أن تلحق بها وظائف أخرى كساحات المساجد والأسواق والفنادق، عملاً بتوجيه النبي ﷺ الذي قال : (إياكم والجلوس في الطرقات؛ قالوا: يا رسول الله ، ما لنا من مجالسنا بُدّ ، نتحدث فيها ، قال رسول الله ﷺ: فإذا أبيتم إلا المجلسَ فأعطوا الطريقَ

حقَه، قالوا: وما حق الطريق يا رسول الله؟ قال: غضّ البصر، وكفّ الأذى، وردّ السلام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

وعلى النقيض من هذا المبدأ ذم الإسلام الإسراف والترف .

ـ أما مبدأ البساطة، فلما كان القصد مطلوباً في كل شيء وكان الإسراف والترف مناقضين له ـ ذمهما الإسلام، قال ـ تعالى ـ : ﴿والذين إذا أنفقوا لم يُسرفوا ولم يَقتُروا وكان بين ذلك قواما﴾[9]، وقال أيضاً: ﴿وكلوا واشربوا ولا تسرفوا، إنه لا يحب المسرفين﴾[10].

وروى أبو داود عن أنس ـ رضي الله عنه ـ أن النبي ﷺ قال: بعد أن أمر الأنصاري بهدم قبة في بيته مشرفة على المدينة : «أما إن كان بناء وبال على صاحبه إلا ما لا ، إلا ما لا، (يعني ما لا بد منه)».

وقد ذهب ابن خلدون إلى أن الترف مؤذن بخراب العمران مستنتجاً ذلك من قوله ـ تعالى ـ في سورة الإسراء: ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمّرناها تدميرا﴾.

ونتج من تطبيق هذا المبدأ أن كانت السمة الغالبة على العمران عند المسلمين هي طابع البساطة وخاصة بالنسبة للمظهر الخارجي .

3 – الوسائل والمؤسسات التي تؤطر نظام التدبير العمراني والإسكاني:

أ ـ الوسائل:

يتضح من قراءة كتابي «أحكام البنيان» لابن الرامي[11] و «نفي الضرر» للتطيلي[12] مثلاً، كيف وَجّهتِ الأحكامُ استغلال الأراضي للبناء ، واستغلال العقار ، وعملية التصرف فيه بيعاً وشراءً ، وكيفية تقسيمه ؛ كما ضبطت مواصفات مواد البناء ، حيث بيّنت طرق صنعها والشروط التي يجب توفرها فيها ، ونظمت عملية التعاقد على البناء بين الراغبين فيه وبين أهل الصنعة من البنائين، وتطرقت أيضاً لتوظيف الأموال في البناء فحددت موارده وأوجه صرفه وكيفية تمويل المشاريع. ومن الوسائل:

الأرض : حيث وُضعت شروط ومعايير دقيقة لاختيار المواقع الصالحة لإنشاء المدن ، تأخذ بعين الاعتبار معطيات الميدان التضاريسيةُ منها والجيولوجية والمناخية التي يتعين مراعاتها في تحديد الموقع والموضع ، وكذا في جلب المنفعة ودفع المضرّة ، ونظراً لما للعقار من خصوصية في الإسلام بوصفه معطىً مهماً في عملية البناء ، فإنه لابد من التمييز بين

أراضي الصلح وأراضي الخراج والصوافي والأراضي الموات، إلى جانب الملكية الخاصة وتشعباتها وما يتصل بالمصلحة العامة ، تبعاً لوظيفتها الاجتماعية ، سواءً تعلق الأمر بالاستعمال أو بالاكتساب .

التمويل : منعت أحكام الفقه مثلاً بناء المساجد من الأموال المغصوبة والأموال الربوية. وتعتبر مراعاة الأولويات قاعدة من القواعد المقررة في نظام التدبير الأصيل ، حيث يسري مفعولها على الموازنة بين المشاريع وتقديم الضروري منها على غيره ، فأهل كل مدينة أولى بفائض دخلها ، والمشاريع المحققة للأهداف والمصالح الداخلة في دائرتي الضروريات والحاجيات مقدمة على غيرها من الترفيهيات ... وهكذا .

وسائل الإنجاز : تشكل المجاعلة والمؤاجرة أهم أشكال التعاقد الفقهي على البناء ، وتجدر الإشارة إلى أن ما استجد من أنواع العقود وصور الشركات ينبغي أن يتلافى الخروج على الشرع ، خاصة فيما يتصل بمنح الحقوق لأصحابها ، بما في ذلك حقوق العمال .

الشكل ومواد البناء : إن أهم المنطلقات التي تحكم الشكل في العمران والإسكان البساطة – كما بينا – والابتعاد عن التبذير انطلاقاً من مبدأ الوسطية في الإنفاق بوجه عام ، قال ـ تعالى ـ: ﴿أتبنون بكل ريع آية تعبثون، وتتخذون مصانعَ لعلكم تخلدون﴾[13] وقال ـ سبحانه ـ: ﴿وتنحتون من الجبال بيوتاً فارهين﴾[14] إلا أن هذه البساطة لا تتنافى مع مقتضيات الذوق الجمالي في حدود الاعتدال، لذلك كانت العمارة المعبّر الأول عن الفن لدى المسلمين ، إلى جانب الأدوات التي يحتاجها الإنسان في بيته أو في عمله (من سجاد وأوانٍ وما إلى ذلك). ومن أهم العناصر التعبيرية التي استعملها الفن عند المسلمين الخط والزخرفة والمُقرنَصات[15]، إلى جانب الضوء باعتباره عنصراً من العناصر الأساسية في التشكيل الفني. فقد استطاعت هذه الفنون المتنوعة بالرغم من تعدد العناصر التعبيرية والمواد المستعملة ومن اختلاف المكان والزمان ، أن تحافظ على وحدتها وتميزها ؛ وإنما سُمح بالإبداع في هذه الأشكال لإضفاء مسحة على البناء تجعله موطن استجمام، وتهييئ للعمل في أرجاء الحياة .

ب – المؤسسات :

هناك فرق شاسع بين السلطة الواسعة التي منحت للمهندس المعماري في تشكيل

المجال وتغييب العناصر الأخرى الفاعلة كما هو معمول به الآن ، وبين الكيفية التي وزعت بها الأدوار على مختلف الأطراف الفاعلة والدور التنسيقي الذي تضطلع به الجهات المسؤولة عن العملية العمرانية والإسكانية في ظل مجتمع المسلمين الأصيل ، وأهم هذه الجهات المضطلعة بحركة العمران والإسكان في المدينة الأصيلة إلى جانب القاعدة الأهلية[16] : الإمام أو الخليفة ومن يقوم مقامه، وولاية المظالم ، وولاية القضاء ، وولاية الحسبة وشيوخ النظر ، إلى جانب الفقهاء.

فمن مهام الإمام : بوصفه مسؤولاً فيما يخص هذين المجالين ، الإشراف على تخطيط المدينة وتنظيمها العامين ، وإقامة المرافق الإدارية والاجتماعية والاقتصادية والتحصينات العسكرية .

ومن مهام ولاية المظالم : بوصفها وظيفة تمزج بين سطوة السلطة ونُصفَة القضاء تحتاج إلى عُلوّ وعظيم رهبة ـ النظر في الشكاوى ، ورد المغصوبات، وإقامة العقوبات التأديبية الزّجرية ، وفضُّ النزاعات والمظالم في مجال العمران والإسكان .

وأما بالنسبة لولاية القضاء : فإن جملة ما يكلف به القاضي في هذا المجال العمل على الكفّ عن التعدي في الطرقات والأفنية ، وعن إخراج ما لا يستحق من الأجنحة والأبنية ، والفصل في تجاوزات خاصة بالبنيان ، أو خصومات متعلقة بالتزامات الجوار أو غيرها.

أما أهل النظر أو أهل المعرفة فإنهم بمثابة المساعدين والتقنيين لما يقومون به من معاينة العقار المتنازع عليه ، ووصف حالته بشكل يوضح ما التبس منه ، تمهيداً للحسم النهائي وفض النزاعات والحكم فيها الذي هو من اختصاص القاضي .

وأما ولاية الحِسبة : فهي ولاية دينية بين القضاء والمظالم ، وقد تدخل في مهام القاضي وقد تستقل عنه ، فمن اختصاصات المحتسب – في مجال العمران والإسكان – مراقبة أرباب الحرف بما فيهم المهندسون والبناؤون ، وتقويم كيفية أدائهم لأعمالهم ومدى احترامهم لآداب مهنتهم ، وكذا مراقبة الأبنية والطرق .

وأما مهام الفقهاء : فتنحصر في رصد مستجدات هذا المجال لإبداء رأيهم فيها، وللإفتاء فيما أشكِل من الأمور ، ممثلين بذلك سلطة اجتهادية تزود القضاء بالمستندات اللازمة ليتمكنوا من الفصل في قضايا العمران والبنيان .

4 – نحو منهجية رد الاعتبار للعمران والإسكان :

أ – النموذج المرجعي :

مما يؤسف له في عصرنا هذا أننا حينما نريد أن نبحث في تأصيل هذا المجال نجد أنفسنا مضطرين للعودة إلى تاريخ التراث العمراني أو البنياني ، والحق أن أهمية هذا التراث تكمن في كونه يمثل حلولاً عملية لمشاكل طرحت في زمانها وفي سياق مجتمع متميز نسبياً؛ هذا التميز هو الذي ينبغي أن نتحلى به ونحن نبحث عن (النموذج المرجعي) الذي نريد استلهامه لمدينة الغد ، نموذج يمكننا من تكوين مقارنة تحليلية للمشاكل الحضرية ، فلا غرابة عندئذ من أن تتغير كل أدوات التحليل والممارسة المستعملة حالياً لتجسيد المبادئ المؤسسة لذلك النموذج المرجعي في العمران والإسكان ، فهذه المبادئ هي الأساس التي تقوم عليه كل الأشكال الخاصة بالنسق الذي نريد إنشاءه لمدينة المستقبل بحول الله .

والتصور الأساسي الذي يحكم هذا النموذج المرجعي المقترح يتمثل في «المشاركة». ففي سياق هذا التجرد الجماعي يُعبر كل من «المعلم البناء» أو «المهندس المعماري» و«شيخ النظر» والفقيه والمحتسب والقاضي والوالي أو الحاكم ، عن انتمائهم للمجتمع بالعمل على خدمته بحيث لا يهيمن على هذا الانتماء هاجس تأطير المجتمع أو إخضاعه لسلطة أو لفكرة أو لملأ.

ب – مقترح رد الاعتبار الإسكاني :

وسنتناول فيما يلي مقاربة لبعض التوجيهات الجديدة ، دون التوسع في هذه المسألة التي يمكن أن توسع أكثر بالمشاريع المصورة .

المسكن العائلي :

تتكون وحدات الجوار للحي المقترح في الغالب من المسكن العائلي الذي يشمل الفضاءات الآتية :

- يخصص الطابق السفلي للاستقبال والحياة اليومية للأسرة .
- بينما يكون الطابق العلوي الأول أكثر خصوصية ومجهزاً للحياة الليلية.
- ويشمل هذا المسكن أحياناً طابقاً ثانياً مخصصاً للوالدين في جزء من السطح يغطي الأزقة الثانوية على شكل «صابة».

وتتراوح مساحة المساحة الأرضية للسكن العائلي ما بين 70 و 200م ^{2}، متضمنة الجنان والباحة الوسطى أو بستان الرياض، ويترتب الفضاء حول وسط الدار الذي يشكل النواة الرئيسية للبيت الممتد بالفضاء الأخضر والبستان في الأريضة التي تصل مساحتها الأرضية إلى 200م ^{2}. إن وسط الدار والفضاء الأخضر يشكلان فعلاً الفضاء المركزي، فهو من الأهمية بحيث يتيح الاستغلال الأمثل للمجال حوله، وقد مكن هذا التنظيم بالفعل من التحكم في علاقة الفضاء الداخلي بالخارجي الحر والبرد، والمعمور والفراغ، والتهوية والنور الطبيعيّيْن،.. إلخ).

ولما كانت العلاقة مع الأزقة محكومة بمبدأ الحرمة، وجب استعمال الاعوجاج في المداخل الرئيسة للبيوت والكُوات المرتفعة والنوافذ المحمية بالمشربيات، فكانت نتيجة ضمان الحرمة وانطواء البيوت الظاهر، أن اشتركت الفواصل بينها مما يسّر اقتصاد الفضاء الخارجي وحرية التصرف في الفضاء الداخلي.

المسكن الجماعي:

يحترم تنظيم الفضاء في عمارات السكن الجماعي نفس المبادئ المؤسسة للمسكن العائلي، وتحد عمارات المسكن الجماعي الشارع الرئيسي للحي شكلاً ووظيفة (التجارة ومحال الأنشطة والخدمات في طابق العمارات السفلي من جهة الشارع الرئيسي).
ولهذه العمارات التي تحتوي على أربعة طوابق بالإضافة إلى الطابق السفلي الخاصيات الآتية:

- تقع مداخلها في الجهة الخلفية الموازية للشارع الرئيسي وقاية للفضاء السكني من جلبة الأسواق؛ ويسهم تباين الطوابق وتخالفها في الحفظ على حرمة المساكن العائلية المجاورة، كما يحفظ على وسطية الشارع الرئيسي؛ ويتم حماية النوافذ المطلة على الشارع الرئيسي بالمشربيات تلافياً للتقابل والمكاشفة بالنسبة للعمارات المتقابلة .

وختاماً، فمشروع رد الاعتبار إن هو إلا انعكاس لمستوى مسؤولية المجتمع في ضبط صياغة فضائه .

أ - استنتاجات

1 - إن التوسع العمراني الذي شهده عالم المسلمين عبر أطواره التاريخية ، باستثناء الفترة الاستعمارية ، كان مستلهماً من مبادئ الحرمة وحسن الجوار ودفع الضرر

والقصد المستوحاة من الشريعة الإسلامية .

2 - إن المدن الأصيلة التي ما زالت قائمة في بعض بلاد المسلمين تمثل بعمرانها وبنيانها نموذجاً للبشرية جمعاء .

3 - إن العمران كمفهوم مجالٌ لتبادل المصالح بين الناس بما ينسجم ومهمة الاستخلاف، وإن القواعد الحاكمة له تحقق جلب المصالح ودفع المضار ، وتُيسّر المرافق، وتُعين على تدبير المجال، وإن الإسكان يمكّن في إطار العمران ، من إقامة مجال تحقّق فيه العبادة بمفهومها الشامل ويعكس حركة نوازل البناء.

4 - إن مختلف أنواع البنايات والمرافق العامة والخاصة روعيت فيها مقاصد الشريعة في شموليتها ، وأُخذت بعين الاعتبار أصولها ومبادؤها وأحكامها وفلسفتها العامة.

* * *

1 - لابن منظور ، دار الفكر، جـ 4، ص601-610.

2 - مقدمة ابن خلدون ، لجنة البيان العربي ، 1384هـ/1965م، جـ4 ، ص420-423.

3 - أو الفضاء العمراني والبياني.

4 - أحمد خالد الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، دار الكتاب ، الدار البيضاء 1373هـ/1954م،جـ 1، ص 152.

5 - راجع كتابَي: الأدب، والاستئذان، عند البخاري ، وكتاب «الأدب» عند مسلم .

6 - رواه مالك في الموطأ وابن ماجه والدارقطني وغيرهم ، وهو حديث حسن.

7 - الأيتان 27 و 28 للاستئذان من خارج السكن «العمران» ، والأيتان 58 و 59 للاستئذان داخل البيت«الإسكان».

8 - الوظائف التي كان ينهض بها المحتسب السهر على مدى التزام الناس بذلك ، نجد ذلك حاضراً في كتب الحسبة .

9- الآية 67 من سورة الفرقان .

10- من الآية 31 من سورة الأعراف .

11- لعبدالله محمد بن إبراهيم اللخمي المشهور بابن الرامي التونسي ، مجلة القضاء، التي تصدرها وزارة العدل، وكتاب، الإعلام بأحكام البنيان، بالمغرب ، عدد سبتمبر 1983م ، ص274 - 484 .

12- لعيسى بن موسى بن أحمد التطيلي ، مخطوط أندلسي موجود، كتاب، القضاء ونفي الضرر عن الأفنية والطرق والجدر والمباني والساحات والشجر، الجزء الثاني منه في مكتبة ابن يوسف المرابطي بمراكش تحت رقم 139 .

13- الأيتان 128 و 129 من سورة الشعراء .

14- الأية 149 من نفس السورة .

15- تقنيات بناء القباب .

16- وهذه من خصائص الدور الأهلي في مجال البنيان والعمران، وأهم مؤسسة تساهم في إنشاء المجال البنياني والعمراني هي القاعدة الأهلية .





دراسات الدين المقارن وأصول المجتمع المدني

برانون ويلر (*)

تشير الدراسات الحديثة للمجتمعات الإسلامية إلى أهمية إحلال قيم التسامح، والاعتراف بالتعددية الدينية، باعتبار هذين الأمرين الأساس لإقامة مجتمع مدني يتّسم بالثبات والصلابة والاستقرار. أمّا ما لم يجرِ الاهتمام به حتى الآن فدراساتُ الدين المقارن. ذلك أنّ الدراسات المقارنة في الشأن الديني كفيلةٌ بتدعيم الحوار والتفاهم بين أهل الأديان والثقافات. وتستطيع الحضارة الإسلامية أن تتطلع بفخرٍ إلى أحد أعرق التقاليد العلمية في العالم للدراسات المقارنة، والدراسات ذات المناهج المشتركة والمتلاقية؛ في العلائق بين الأديان، وفي أمورٍ أخرى. وهكذا يمكن للدراسات الأكاديمية المعاصرة في المجتمعات الإسلامية في الشرق الأوسط وآسيا أن تبني مؤسساتٍ علميةً للمقارنة غنية بالتقاليد، وقائمة على تحليل التاريخ والعقائد والممارسات لدى الجماعات الدينية المختلفة، من المسلمين وغير المسلمين. ولا بد من الاعتراف هنا أنّ مثل هذا النوع من الدراسات ما يزال قليلاً في الشرق الأوسط وآسيا. بيد أنّ التخصص نفسه يمكن تتبعه في الثقافة الإسلامية إلى حدود القرن العاشر الميلادي حيث عرف ازدهاراً وتطوراً كبيرين. وقد كان ذلك النوع من التخصصات أو الدراسات ضرورياً لتطوير مجتمعٍ واعٍ للتعددية، ومؤسسات اجتماعية واسعة الأفق

(*) أكاديمي وأستاذ في الدراسات الإسلامية بجامعة واشنطن.

والأهداف، ضمن الحضارة الإسلامية. ويؤكد الباحثون على الأصول العامة والتطور الاجتماعي للجماعات الدينية المختلفة التي كانت تملك بنىً استيعابية، وأخرى حامية حتى للمجتمعات المحلية الدينية المختلفة عنها. ولهذا ينبغي أن تُعطى عناية أكبر للتقاليد المحلية العارفة والمتسامحة، ومدى استمراريتها في المؤسسات المعاصرة، اعترافاً بدور الماضي، وإمكان إفادتها في مجال إقامة وتطوير مجتمعات وتقاليد استيعابية معاصرة.

دراسة الدين في المجتمعات الإسلامية الكلاسيكية

تستند الدراسات الدينية النظرية المعاصرة في معلوماتها ومراجعها عن الدين ودوره في المجتمعات الداخلة في الحضارة الإسلامية، والأخرى المجاورة لها، إلى تقليدٍ كلاسيكي لهذه الدراسات والاستطلاعات نشأ في العصر العباسي في القرن العاشر الميلادي. فقد قام في ذلك العصر علماء كبارٌ أنتجوا كتباً ودراساتٍ عن الدين، صارت مراجع ومصادر لمن أتى بعدهم في القرون التالية، في مجال دراسة الدين، والديانات المقارنة.

البيروني: لعلّ أفضل النماذج لهذا النوع من الدراسات، تلك التي قام بها أبو الريحان البيروني (973-1050م). كان البيروني في بلاط محمود الغزنوي، في أفغانستان الحالية. وقد كتب كتاب «الآثار الباقية من القرون الخالية» عن حضارات ما قبل الإسلام. كما أنه كتب موسوعةً عن ثقافات وديانات جنوب آسيا مع اهتمامٍ خاصٍ بالهند ثقافةً وديناً عنوانها: «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولةٍ في العقل أو مرذولة». والملاحظ في تراث البيروني ودراساته أنها تجمع بين الإثنوغرافيا والقراءات النصية، والتي يستعملها لتحصيل وتفسير المعتقدات الدينية والممارسات التعبدية في جنوب آسيا.

الملل والنحل: تتأسسُ كثيرٌ من دراسات الدين في العالمين العربي والإسلامي اليوم على تقليد كتب الملل والنحل الموروث من العصور الكلاسيكية. وقد كان المعتقد أنّ هذه الدراسات تخضع لعوامل التوجهاتِ العقدية والدعوية. لكننا نعرف الآن أنّ كثيراً من هذه الأعمال ترفع من شأن السياق التاريخي، وتدرس تلك

الموضوعات بطرائق منضبطة، وقريبة من المصادر التي عُثر عليها أو نُقل عنها، وهكذا فالنوع الأدبي لكتابات «المِلل والنِحل» يقدّم رؤيةً واسعةً للعقائد المنسوبة لحركات تاريخية أو معاصرة. وعادةً ما يقوم المؤلفون بتقسيم تلك البحوث تحت عناوين معينة، مثل: العقيدة الإسلامية والفِرَق، والعقائد الإسلامية وفِرَق أهل الكتاب أو الديانات السماوية، وأديان وفلسفات أخرى. وفي بعض الأحيان يقتصر التقسيم أو ينكمش إلى قسمين: عقائد المسلمين، واعتقادات المشركين، كما فعل فخر الدين الرازي؛ الذي رغم العنوان العام يناقش عقائد اليهود والمسيحيين والزرادشتيين والثنويين والصابئة والفلاسفة.

ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم (994- 1064م). كان كاتباً مشهوراً، خصّص الكثير من كتاباته لتأمل عقائد غير المسلمين، وعلائقها بالعقائد الإسلامية. ويتحدث ابن حزم في «الفصل في المِلَل والنّحَل» عن عقائد فرق مختلفة، تحت عناوين معينة. لكنه كثيراً ما يضع عناوين فرعية أيضاً. ففي المسيحية بعد أن تحدث عن التاريخ والعقائد، عقد فصلاً لطبيعة المسيح في اعتقاد الفِرَق المسيحية المختلفة. وكذلك فعل مع اليهود الذين ذكر أنّ توراتهم موحاةٌ في الأصل، لكنها محرّفة، ثم ذكر نقدهم للتثليث المسيحي. أما الزرادشتيون (المجوس) فهو يمدحهم لقولهم بالنبوات، لكنه ينقد زعمهم أنّ «زرادشت» أفضل من الأنبياء الآخرين. ويبحث ابن حزم في عقائد البراهمة والفلاسفة والثنوية، ومجموعة من الديانات والشيع الأخرى. كما أنه يعقد فصلاً يذكر فيه ما هو معروفٌ عن بعض أنبياء العهد القديم، وهالة القداسة المحيطة بهم. ويتبع ذلك نقاشات عن العقائد المتصلة بخلق الجنة والنار، وبعث الأجساد يومَ الدين، وعذاب القبر، والتوبة. وفي فصوله الأخيرة يتحدث في مسائل دينية لا تخصُّ فرقةً بعينها مثل الأعلام والرؤى، والطبيعة المخلوقة لبعض الأشياء، وعلاقة الجسد بالروح.. إلخ.

والمعروف أنّ ابن حزم كتب أعمالاً تُقارن قَصص الأنبياء في القرآن والتقاليد الإسلامية، بما ورد عنهم في التوراة والإنجيل. وهو يستند كثيراً للنقد الذي تعرّض له العهدان القديم والجديد من جانب العلماء المسلمين، ويضيف لذلك إسهاماتٍ خاصة؛ وبذلك يتقدمُ ابن حزم في نقده النقدَ الذي تعرض له العهدان بعد ذلك بمئات

السنين. ويتعرض ابن حزم للديانات الأخرى أيضاً في أعماله عن الفقه الإسلامي. وهو يرى أنّ القرآن والشريعة يهيمنان على كل الشرائع السابقة عليهما، كما أنّ النصّ القرآني نسخ كلَّ النصوص السابقة عليه، باستثناء المواطن التي أكّدها منها. ورأيُ ابن حزم هذا نابعٌ من مذهبه في أنّ الدين الإسلامي هو الوحيد بين الأديان الذي يقدّم شريعةً موحاةً دعامتاها الإرادة الإلهية المتجلية في التاريخ، والعقل.

أبو المعالي محمد بن عبيدالله (ت.حوالي 1092م)، وهو المؤلِّف بالفارسية لكتابٍ في الملل والنحل عنوانُهُ: «بيان الأديان»، يدرس فيه الديانات السابقة على الإسلام بما في ذلك الدين العربي القديم، والفلسفة الإغريقية، واليهودية والمسيحية والزرادشتية والمزدكية والمانوية. وهو يميِّز هذه الديانات عن الأخرى الوثنية مثل الهندوسية. والغرض الرئيسي من كتاب أبي المعالي الذهاب إلى أنّ كل الناس، بما في ذلك غير المسلمين، يؤمنون بالخالق، وهذا في نظر الكتاب أبلغ دليلٍ على وجود الله.

الشهرستاني: محمد بن عبدالكريم الشهرستاني (1086-1153م). ألّف أشهر الكتب في «الملل والنحل» عن سائر ديانات العالم، التي يقسّمها إلى قسمين كبيرين: الديانات المستندة إلى الوحي، والأخرى غير المستندة إلى الوحي. والقسم الأول يتضمن المسلمين وأهلُ الكتاب. وأهل الكتاب من بينهم اليهود (القراؤون والعيسوية والسامرية)، والمسيحيون (الخلقيرونيين والنساطرة واليعاقبة)، والذين يحملون كتباً مزيّفةً مثل الزرادشتيين والمانوية.

أما الديانات غير الموحاة فمنها الصائبة من أهل حرّان، واليونانيون، والفلاسفة الإسلاميون، وديانات العرب قبل الإسلام، والعقائد الهندوسية (البراهمة، وعبادة الأرواح، وعبادة النجوم، وعُبّاد الأوثان).

يؤكد الشهرستاني في عمله على فكرة الخلْق، والصدور عن الإله الواحد. وبسبب حديثه عن الفيض، فقد هاجمه البعض باعتباره من الإسماعيلية النزارية؛ على الأقل فيما يتصل بخلْق العالم. وعقيدة الفيض هذه هي التي مكّنتهُ من أن يعتبر أنّ كل الديانات تتضمن شيئاً من الحقيقة، لأنّ كلاً منها تجمعُ بين الموحى (الصحيح) وغير الموحى، وكلها صادرة مباشرةً أو بشكل غير مباشر عن الله. وإلى نفس الفكرة يذهب

كلٌ من مسكويه في الحكمة الخالدة، وصاعد الأندلسي في طبقات الأمم، باعتبار أنّ الله أعطى كل أمةٍ من أمم الأرض مواهب فكرية ومدنية، تلك التي ميزتهم، رغم انحرافهم عن الطريق المستقيم المتمثل في الإسلام.

التاريخ: غالباً ما يسجّل المؤرخون المسلمون أخباراً عن تاريخ الديانات الأخرى، فمحمد بن جرير الطبري (839- 923م) علي سبيل المثال، أورد في تاريخه المعروف باسم: «تاريخ الرسل والملوك» روايات كثيرةً من مصادر إسلامية وغير إسلامية، عن عقائد الإيرانيين القُدامى وممارساتهم الدينية، وكذلك الأمر فيما يتصل بالجزيرة العربية، ومصر، وبلاد ما بين النهرين والهلال الخصيب.

وقد جرى تكرار ذلك والتأكيد عليه لدى المؤرخين المتأخرين في تتماتهم وتذييلاتهم على التواريخ العالمية الإسلامية المبكّرة. وهناك مؤرخون آخرون مثل أحمد بن عبد القادر المقريزي (1364-1442م) يوردون أخباراً تاريخية تفصيليةً عن بعض المجموعات الدينية، مثل اليهود بمصر في الحقبة التي عاصرها. ويعتمد المقريزي في تقاريره على مصادر كثيرة قديمة بما في الترجمات العبرية الوسيطة عن تواريخ قديمة، ككتاب يوسيفوس.

قصص الأنبياء: وعلى القدْر نفسه من أهمية المرويات التي لها علاقةٌ بقصص الأنبياء في تفاسير القرآن وكتب التاريخ. وتشير المرويات في هذا الصدد إلى سلسلةٍ من الحكايات مرتبطة بالأنبياء من آدم إلى محمد؛ وهذا الأمر أحدُ أبلغ الأدلة على التداخل بين اليهود والمسيحيين والمسلمين، في المصادر الإسلامية. ويشير بعض العلماء مثل ابن كثير إلى اقتباساتٍ من العهدين القديم والجديد، وشروح المسلمين واليهود على تلك الفقرات؛ ثم تجري المقارنة من الناحيتين المضمونية والشكلية وبين الواردات ومثيلاتها الموجودة في القرآن وتفاسيره. وهناك شخصياتٌ أخرى مثل شمشون والخِضْر والراقدين السبعة (أهل الكهف)؛ وكلُّها موثوقات موجودة لدى اليهود والمسيحيين والمسلمين، وقد جرى استيعابها في قصص الأنبياء. والطرائق التي جرت فيها المقارنة بين المصادر لتلك القصص، كما جرت المقارنات، تدلُّ على تقدمٍ نوعيٍ لدى العلماء المسلمين فيما يتعلق بنقد المصادر التي يمكن اعتبارها أحد الأمثلة المبكّرة للسرديات المقارنة.

الرحلة والجغرافيا: تركّز معظم كتب «المِلَل والنِحل» والكتابات التاريخية، على المصادر الأدبية، ومسائل العقائد. وهناك متابعةٌ وصفيةٌ للممارسات، تستندُ إلى مراقبةٍ إثنوغرافية، تحضُرُ في كتب الرحَلات التي أنتجها عرب ومسلمون منذ الحقبة الكلاسيكية وحتى القرن التاسع عشر. وابن بطّوطة (1304- 1368) أحد أشهر أولئك الرحّالة. وقد بدأ سفَرَهُ من طنجة وزار بلدان الشرق الأوسط، وشرق إفريقيا، وآسيا الوسطى، والهند والبنغال وسومطرة والصين. وتقاريره عن رحلته، تشبه في بنيتها قَصَصَ الحُجّاج أو الذين يقصدون الحجَّ بدايةً، ثم تتّسع جولاتُهم في الذهاب أو الإياب. وقد حجَّ ابن بطّوطة أربعَ مراتٍ خلال رحلته الطويلة حول العالم. وقد ترك ابن جبير (1145-1213م) أحد التقارير المبكّرة التي يتكوّنُ منها النمط السالفُ الذكر، أي رحلة الحجِّ الممتدة. وتشكلُ متابعاتهُ الوصفية لمشاهداته تعبيراتٍ عن اهتماماتٍ بالممارسات الدينية والعقدية. أما العلماء مثل الهروي وابن الحوراني فقد كتبوا ما يشبه «دليل الرحلة» للحجاج الذين يريدون زيارة مشاهد محلية أو إقليمية بمنطقة الهلال الخصيب. وتتضمن مشاهداتُهم المشجّعة وصفاً فريداً أحياناً لممارساتٍ لدى المسلمين وغير المسلمين، إضافةً لمشاهدَ مدوّنةٍ عن الشعائر والاعتقادات المرتبطة ببعض المواطن والمزارات التي تخَصُّ مجموعاتٍ دينيةً أخرى في المنطقة.

وهناك مؤلفون جغرافيون عرب يوردون في مؤلّفاتهم معلوماتٍ عن الجماعات الدينية المختلفة عقائد وممارسات. ومن هؤلاء مؤلّفو المعاجم الجغرافية مثل ياقوت وابن الفقيه والبكري، الذين تتضمن كتبهم أحاديث طويلةً عن التقاليد الدينية المرتبطة ببعض المدن والمعابد والجغرافيا الطبيعية (الجبال والينابيع..إلخ) والمزارات المحلية. ويركّز علماء الجغرافيا مثل القزويني على عجائب البلدان والمخلوقات، عن طريق جمع أساطير مرتبطة بأماكن معينة. وكتب العجائب هذه تتضمن أحياناً معلوماتٍ تاريخية أو لغوية أو إثنوغرافيه. وهناك كتب عجائب مبكّرة تتحدث عن غرائب الهند والصين. وهناك مناهج أخرى لمقاربة الأساطير والخرافات المنتشرة حول بعض المدن مثل القدس ودمشق ومكة وبغداد. وتُسمّى تلك المؤلفات: كتب الفضائل، وهي تستخدم في عملية جمع التقاليد التاريخية والإثنوغرافية المرتبطة ببعض المعابد والشعائر والاعتقادات السائدة لدى بعض الجماعات المحلية.

دراسة الدين في الأزمنة الحديثة بالشرق الأوسط وآسيا: تحضُرُ في برامج بعض الجماعات الرسمية والخاصة بالشرق الأوسط المعاصر مادة: الدين المقارن. أما الأقسام المختصة بالأديان فهي قليلةٌ إن لم تكن نادرة. أما أقسام «الدعوة» فهي موجودةٌ في جامعات بلدان الخليج، مثل الجامعة الإسلامية بالمدينة، وقسم الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى بمكة المكرمة. والبرامج في هذه الأقسام موضوعٌ لكي يتخصص الطلاب في مسائل دينهم من سائر النواحي. وهناك جامعاتٌ في الشرق الأوسط، تعرضُ مادة الدين المقارن في أقسامٍ أخرى. فجامعة عين شمس في القاهرة على سبيل المثال، تدرّس مادة الدين المقارن في أقسام اللغات ضمن كلية الآداب؛ بما في ذلك لغات الأمم الإسلامية. والدين اليهودي ضمن قسم اللغة والآداب العبرية. وهناك دبلوم في التاريخ والتراث بجامعة موريشيوس تجري فيه دراسة الإسلام إلى جانب دياناتٍ أخرى مرت بها موريشيوس في تاريخها. أما دراسةُ الدين بجامعة الإمارات فموجودة ضمن العلوم الإنسانية؛ وكذلك الأمر بالجامعة الأميركية ببيروت ، وجامعة محمد بن عبدالله بفاس ، وجامعة السلطان قابوس بمسقط، وجامعة بوغاز باسطنبول ، والجامعة الأميركية بالقاهرة.

أصول الدين: تخصّص بعض الجامعات بالمنطقة العربية أقساماً أو كليات كاملة لدراسة الدين بشكل عام. فالجامعة الأردنية على سبيل المثال تملك قسماً لأصول الدين تحته فروعٌ للمجالات الفرعية للدراسات الإسلامية بما في ذلك الملل والنحل، و«مواد» مفردة للدين المقارن، وللحوار الإسلامي المسيحي. وفي جامعة القدس قسمٌ لأصول الدين بجامعة أم درمان الإسلامية بالسودان. وتحتوي كلية أصول الدين بجامعة الأزهر على أقسام في مختلف فروع الدراسات الإسلامية. وهي تعرض «مواد» في نشأة الأديان، وعلائق الدين بالمجتمع، وتاريخ ومناهج ونظريات الدين، ورؤية الإسلام للأديان.

كليات الشريعة: وفي منطقة الخليج تظهر دراساتُ الدين المقارن في كليات الشريعة. فقسم أصول الدين في كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود تأسس في الخمسينات. وكلية الشريعة وأصول الدين بجامعة الملك خالد تأسست عام 1976م. وفي التسعينات نُقلت الدراسات الإسلامية (بما في ذلك مادة الدين المقارن)

بجامعة الكويت إلى كلية الشريعة. وفي جامعة ابن سينا، وجامعة شيراز، وجامعات إيرانية أخرى، تحضُرُ دراسات الدين في كلية الشريعة.

مراكز الدين المقارن: منذ السبعينات من القرن العشرين تأسست في البلاد العربية المختلفة مراكز ومجلات لدراسة العلاقات الإسلامية مع غير المسلمين. وتركّز أكثر تلك المراكز على الحوار الإسلامي المسيحي. وذلك مثل مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية بتونس، والزيارات المتبادلة بين الفاتيكان والأزهر، ومركز الحوار الإسلامي المسيحي بطرابلس، ليبيا، 1976م. بيد أنّ كثيراً من تلك المراكز تبدو معنيةً بالمسائل السياسية، أكثر من عنايتها بالدراسة الأكاديمية للدين.

وفي السنوات الأخيرة، واستناداً لزيادة التخصص من جانب بعض الباحثين والدارسين، ظهر عددٌ من المؤسسات والمراكز المعنية بدراسات الدين المقارن. وأهمُ النماذج لذلك المعهد الملكي للدراسات الدينية بعمّان بالأردن، والذي أسسه الأمير الحسن بن طلال عام 1994م. ويهتم المعهد بدراسات اليهود والمسيحية والإسلام، كما ينشر مجلةً فصليةً، ويملك سلسلة محاضرات، ويدعو باحثين من مختلف أنحاء العالم. وهناك مؤسساتٌ تدعمها الدولة وأخرى خاصة صارت تُعنى بتطوير برامج لدراسة الدين، باعتبار ذلك وسيلةً لتوسيع المعارف الأكاديمية والوعي العامّ بالانتماء الديني والتواصل المدني.

والنموذج الآخر لهذا التطور قسم لاهوت الأديان في جامعة «قم» بإيران، والذي تأسس عام 2001م مع الإعلان عن الاهتمام باستحداث الحوار بين الحضارات. كما أن مركز حوار الحضارات بجامعة عين شمس يهتم أيضاً بالدراسات الدينية المقارنة إلى جانب مقارباتٍ أخرى. ومنذ العام 2001م استحدثت جامعة الأزهر وحدةً إنجليزيةً للدراسات الإسلامية. أما جامعة طشقند الإسلامية فقد طوّرت برنامجاً لدراسة الأديان العالمية. وهذا بالإضافة إلى إقبال الجامعات بشمال إفريقيا وتركيا على إنشاء وحدات ومراكز الحوار مع الديانات الأخرى وبخاصةٍ المسيحية. وهذه المراكز والوحدات بحاجةٍ للتشجيع والتحسين والتعاون باعتبارها وسائل لدعم التفاهم، ومدّ الوعي بالأدوات التي تشجع التواصل وتوسع الآفاق.

خاتمة: يتركز الاهتمام في المنطقة حتى الآن على دراسة الجغرافيا التاريخية والعقدية في الأديان والعلاقات فيما بينها. ولذلك فليس هناك اهتمامٌ واسعٌ بالجوانب الثقافية والحضارية التي تشكّل السياقات والمجالات المتوسعة لكلّ دين. وبذلك تنفصل دراسة (الدين) عن التراث والثقافة. وقد كان الرحالة والمؤرخون وعلماء الملل والنحل في الحقبة الكلاسيكية أكثر توسعاً في قراءة الأديان ومحيطاتها وسياقاتها. ويضافُ لذلك ضآلة المقاربات النقدية للنصوص والنظم العقدية. ويرجعُ ذلك للتحدي المتمثل في تصاعد اعتقادٍ بالجامعات العربية أنّ دراسات الدين المقارن تعني تشكيكاً أو مجازفةً في إبراز التشابهات أو الاختلافات. ويبدو ذلك بوضوح في الطرائق الدفاعية والحمائية التي يمارسُها الدارسون عند قراءة سيرة النبي، أو علوم القرآن، وهذه المقاربة الدفاعية تحدُّ من إمكانيات تطوير الدراسات الدينية النظرية والمقارنة وبخاصةٍ إذا عرفنا أنّ القراءات النقدية والتاريخية للنصوص والنظم الدينية متأثرةٌ في الأصل، وفي أوروبا وأميركا الشمالية، بالدراسات الدينية القديمة في عالم الإسلام. فقد حمل علماء مسلمون كثيرون في العصور الوسطى على الوصول لتعريفٍ وتحديدٍ للدين مفاهيم ومجالاتٍ بغضّ النظر عن البحث عن «الحقيقية» و«الخلاص»؛ قروناً قبل ظهور وتطور الدراسات النقدية والمقارنة للدين بأوروبا. فحتى العام 1960م ما كانت الدراسات الدينية المقارنة جزءاً من البرنامج في الجامعات التي تدعمُها الدولة بالولايات المتحدة الأميركية. بينما كانت الدراسات الإسلامية للدين والظاهرة الدينية في العصور الكلاسيكية مرحلةً أساسيةً في تطوير مقاربةٍ علميةٍ للعقائد في أصولها وتحولاتها. ولا شكَّ أنّ عالمية الحضارة الإسلامية، والقوة المشهودة للانتماء الإسلامي، والتعددية الدينية للمجتمعات الإسلامية؛ كلُّ ذلك أدّى إلى نظرةٍ أكثر اعتدالاً وتوازناً للدين قبل ظهور التحدي الاستعماري الأوروبي.

* * *

- علي بن أحمد بن حزم ، الفصل في الأهواء والنحل ، ثلاثة أجزاء ، بيروت ، 1999م .

- أحمد بن عبدالقادر المقريزي ، المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، عدد الأجزاء 2، القاهرة ، 1992م.

- محمد بن عبدالكريم الشهر ستاني، الملل والنحل ، جزء 2 بيروت ، 2001م .

- محمد بن جرير الطبري ، تاريخ الطبري ، 16 جزء، لايدن ، بريل .

- Camilla Adang, Muslim Writers on Hudaism and the hebrew Bible : from Ibn Rabban to Ibn Hazm (Leiden : E.J.Bill,1996).

- R.J.C. Broadhurst , The Travels of Ibn Jubayr (London, 1952).

- Carl Ernst, Following Muhammad : Rethinking Islam In the Contemporary world world (Chapel Hill : University of North Carolina press,2003).

- H.A.R. Gibb, The Travels of Ibn Battuta , 2 Vols, Hakluyt Society (Cambridge, 1958-62).

- Mohamed Abdul Salam Kafafi, trans. The Bayan Al-Adyan by Abu'l-Ma'ali Muhammad ibn 'Ubayd Allah (London,1949).

- Josef W.Meri, "Medieval Encunters 7(2001): 3-78.Based on edition edition by Bassam Al- Jabi (Damascus : Maktabat al-Ghazali, 1981).

- G. Monnot, "Les ecrits musulmans sur les religions non - bibliques", Mideo 11 (1972): 5-48.

-Muslim perceptions of Other Religions , A Historical Survey. Ed. Jacques Waardenburg(Oxford: Oxford University press, 1999).

- Azim Nangi, ed, Mapping Islamic Sudies , Genealogy, Continuity, and Change (Berlin , Peter Lang, 1997).

- H. Asin Palacios, Abenhazam de Cronolgie orientaischer Volker (Leipzig 1878).

- Eduard Sachau, trans, Al-Beruni's India, 2Vols. (London 1888-1910).

- Steven Wasserstrom, Between Muslim and jew , The Problem of Symbiosis under Early Islam (Princeton , Princeton University Press, 1995).

- Brannon Wheeler, Prophets in The Quran , An intriduction to the Quran and Muslim Exegesis (London , Continuum, 2002).



المجتمع المدني في الوطن العربي
جمعيات التطوع

محمد أمين فرشوخ(*)

1- تعريف الجمعية:

الجمعية، المؤسسة، الرابطة، النادي، الاتحاد، الهيئة. هي مؤسسة قانونية ينتظم فيها ومن خلالها عمل مجموعة من الأشخاص الطبيعيين أو المعنويين، وقد عرّفتها المادة الأولى من قانون الجمعيات اللبناني بأن: «الجمعيات هي مجموع مؤلف من عدة أشخاص لتوحيد معلوماتهم أو مساعيهم بصورة دائمة ولغرض لا يُقصد به اقتسام ربح».

والجمعية تؤدي دوراً أساسياً ومباشراً في تفعيل اهتمام الفرد بالشأن العام وتنظيمه وصقله، وفي دفعه نحو المشاركة الهادفة، كما تؤمّن الغطاء القانوني لانتظام العمل على نحو مؤسّسي، الأمر الذي يؤمن استمرارية الفكر والموقف والممارسة السلوكية، كما تساهم الجمعيات في نشر وتعزيز مبادئ الديمقراطية وثقافتها، عبر تطبيق هذه المبادئ داخل الجمعيات نفسها، كما في المجتمعات حيث تنشط هذه الجمعيات عبر تفعيل مشاركة المواطن في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والبيئية، من خلال ممارسة حقوق الاطّلاع والمراقبة والمحاسبة والانتخاب والترشح لتأمين مصالح المجموعات التي تمثّلها أو لتأمين حقوق الفرد والأداء الديمقراطي السليم[1].

◆ أستاذ في الجامعة اللبنانية ومنسق عام لتجمع الهيئات الأهلية في لبنان.

2- مفهوم التطوّع:

تقوم هذه الجمعيات على العمل التطوّعي، وتعريف التطوّع أنه: كل عمل يقوم به فرد أو مجموعة أو جمعية بدون مقابل، على أن تكون غايته خدمة الإنسان والإنسانية بغضّ النظر عن العرق أو اللون أو الجنس أو الدين، وكل تمييز آخر بين البشر، وبهذا المعنى يكون التطوّع هو العمل الذي يسهم في تقارب الإنسان من الإنسان، وهو الذي يحاول إحلال التعاون والحوار والتكاتف والتساعد بين البشر.

وتشير الدكتورة نعمت كنعان إلى أننا في لبنان: «بأمس الحاجة إلى الالتزام بمفهوم التطوّع، لأنه الطريق الوحيد المؤدي إلى إحلال سلام حقيقي ووحدة عيش بين أبنائه ومجموعاته، بحيث تصبح التعدّدية اللبنانية التي يجري التغنّي بها مفهوماً له مضمون وقواعد ومعايير».

إنّ مفهـوم التطوّع قديم، عبر التاريخ، وهو يتطوّر مع الزمن، فبعد أن كان إحساناً، ومروءة، وعمل خير ينبع من أريحية وأخلاق سمحة وضروريات بيئية تفرضها ظروف ومجتمعـات معينة، صار مقنّناً، تقوم به مجموعات تنتظم سلوكاً معيناً، وتحدد أهدافاً بعينها، وقد تنضوي هذه المجموعات في إطار مؤسساتي، يمثّل حبة في عقد اجتماعي عام يخدم مصالح المجتمع كله.

لـذا لابدّ من توحيد مفهوم التطوّع بين الجمعيات المعنية بذلك ليسهل عملها، وتتيسّر سبلها لتحقيق أهدافها.

3- ثقافة التطوّع:

إذا كان التطوّع هو الانخراط في عمل بمطلق الإرادة ودون سعي لجني مقابل مادي، فهو إذاً مشاركة إرادية في عمل، هو غالباً للصالح العام[2] والكلمة العربية تعني الطوعية، وتركّز على غياب الإكراه الاجتماعي، بينما هي في اللغات الأجنبية تشدّد على الإرادة الفردية، أي على المبادرة وقدرة الفرد الحرّ.

هذان العنصران: الفردية والجماعية أساسيان في فهم فلسفة التطوّع الذي يُفترض أن يكون حرّاً ومستقلاً ومبادراً، ومن ثمّ إدراك الجماعة معنى الالتزام بقضية تتجاوز مصلحة الفرد. والمبالغة في الفردية هي عائق للتطوّع، أمّا المبالغة في الجماعية فتحوّل التطوع إلى

«تعبئة أيديولوجية» لا تخلو من مخاطر التسلّط؛ لـذا تفترض ثقافة التطوّع تحقيق الانسجام بين الفردية والجماعية، وما نراه اليوم من تنامي الفردية في موازاة ضعف العلاقات العضوية بين الناس، يؤكد أننا أمام معضلة قِيَم نعاني منها.

فالقيم الداعمة للتطوّع هي قيم سامية، لا تقتصر على مفهوم قانوني لحقوق الإنسان ولا على الأخلاق الحسنة، إنها قيم المسؤولية بين الناس، والثقة بالمواطنية، والإيمان بالإنسان قيمة ذاتية مطلقة والإيمان بالمستقبل، بالحياة، وبالرسالة الإنسانية.

4- في حقوق الإنسان:

وفي مجال حق الإنسان في الحياة، يندرج حقه في التعلّم، وحقّه في الابتعاد عن الجوع والعطش والتشرّد، أي حقه في العيش في أسرة دون تعرّضه لعنف أو حجز حرية أو انتهاك لحق في بيئة صحيّة ترعى أمنه الشخصي وصحته الجسدية والنفسية.

هـذه الحقوق، تعتبر المحافظة عليها واجباً على الدولة أي على المؤسسات المنبثقة عنها، ولما كانت، في لبنان- وفي بلاد أخرى- غير تامّة، لأسباب عديدة، قامت مؤسسات المجتمع المدني «بمشاركة» الدولة في رعايتها.

إنّ تمتّع المواطن بحقوقه كاملة هو واجب لا يقبل التنازل أو الاختزال، إلاّ أن عوامل عديدة قد تتداخل هنا لتفرّط في بعضها، وتعزو ذلك إلى قلّة الموارد المالية. هذا فضلاً عن أن التوجهات العالمية اليوم قد تؤثر في رسم استراتيجيات وطنية تنعكس على رعاية بعض هذه التي ندعوها حقوقاً.

تصاحب العولمة التي تجتاح كل شيء اليوم سلبيات كثيرة تصيب الإنسان- المواطن في حقوقه الأساسية، ممّا ينعكس تشرّداً وفقراً ومرضاً وهجرة، بل إعاقة وسلباً لأمن نفسي واجتماعي وخصوصية تميّزه. فإذا تبنّت الدولة شراكة عالمية، أو دخلت في اتفاقات دولية تلغي حدوداً وتفرض إنتاجاً وتنتهج سياسة ملائمة للقوى العظمى المستفيدة الأولى، تكون قد فرّطت بحقوق مواطنيها، أو بعضهم على حساب بعض آخر، فتزداد التأثيرات السلبية على المواطن وعلى المجتمع.

ولن أتساءل عن ذلك، فالجميع يعرف أنّ مبدأ العدالة في العالم مهدّد بفعل هذه العولمة المجتاحة، فنما الفقر هنا وتعاظمت الثروة هناك، واتسعت الهوّة بين غني وفقير

وشمال وجنوب وصاحب قرار ومهمّش، علماً أنني لا أقصد أبداً زيادة الدخل أو توزيعه مقياساً نهائياً لمفهوم التنمية أو مرتكزاً أساسياً وحيداً لحفظ حقوق الإنسان- المواطن- إذ إن ذلك يشتمل على خيارات أخرى مثل الصحة الجيدة والتعليم والرفاه والثقافة والديمقراطية ونوعية الحياة، ممّا يحمل على الاستنتاج بأنّ الفصل بين حقوق الإنسان وقضاياه مسألة صعبة، وهي تشكّل، مجتمعة، وحدة حياتية، فلا يمكن الفصل بين الأمن الغذائي والأمن الاقتصادي والأمن الشخصي والأمن السياسي والأمن البيئي. وحتى البعد المحلّي لبعض هذه الأبعاد غير صحيح بعد أن يندمج أو يتأثر بالقومي والعالمي أيضاً.

5- مراحل العمل التطوعي في لبنان:

في استعادة تاريخية سريعة لمسار العمل التطوعي المؤسسي في لبنان والبلاد العربية الأخرى نرى أنه منذ أواسط القرن التاسع عشر ارتدت الجمعيات الأهليّة طابع الخيرية، في علاقة مباشرة مع المؤسسات الدينية الإسلامية والمسيحية.

ثم صدر قانون 1909م والذي سمح بتأسيس الجمعيات، وللسلطة العثمانية، آنذاك، الفضل في إقراره، وقد استمر خلال فترة الانتداب الفرنسي على بلاد الشام، متشكلاً مع تطور الحياة الإجتماعية، والصراع السياسي الاجتماعي فيه.

وبعد عام 1943م، عام الاستقلال، برزت شخصية كل فئة من الفئات في تمثيلها السياسي والرعائي لمؤسسات عمل الخير، إلاّ أن رؤية الدولة، في مرحلة الستينات، على أساس إشراك المؤسسات في التخطيط الإنمائي وتنفيذ بناء دولة متطورة، أدى إلى بروز فئات اجتماعية وأفكار قومية، وأسس لمجموعة من الهيئات غير الحكومية عمّقت الوعي الاجتماعي وسعت لبناء دولة العدالة والمساواة والحرية وإحقاق حقوق المواطن، رغم التفاوت بين مناطق البلد وطبقاته الاجتماعية[3].

أما النزاع الداخلي الذي كان في لبنان على سبيل المثال بين 1975- 1990م فقد أضعف النسيج الاجتماعي اللبناني، وتسبّب في تدهور مستوى المعيشة، مع تدمير للبنية التحتية الضرورية لتوفير نوعية حياة مقبولة، كما أثّر سلباً على توزيع الثروات وعمّق الهوة بين الفئات الاجتماعية، فساهمت الجمعيات الأهلية في ردم ما أحدثته هذه الحرب، ومن الأمثلة على ذلك، إن كل حزب أو فريق سياسي أو عسكري كان لديه جناح اجتماعي

وآخر صحّي يعنى بالجرحى والمرضى والمحتاجين وأهالي المقاتلين، بل ما كان أسرع ما يبني الذي تهدّم بيته أو جزء منه في أيام، فيستعيد المواطن حياته بفضل مساعدات عينيّة ومالية، يقدمها هذا الفريق أو ذاك، بواسطة متطوعين، كما أن من الأمثلة ما حدث لجميعات كانت قائمة، إذ انضمّ إليها كثير من المتطوعين لاتساع رقعة خدماتها خلال هذه الحرب، كما زادت الجمعيات، فقبل الحرب هذه كان يوجد عشرون جمعية تعنى بالمعوقين فأمسى عددها في أوائل الثمانينات تسعين جمعية، والمستوصفات كانت مائتين وخمسين مستوصفاً، فأمسى عددها ثمانمائة وستين مستوصفاً.

«لقد جسّدت الهيئات الأهلية التطوعية خلال هذه الفترة الصورة النقيضة لواقع القتل والتدمير والتهجير، فكانت تبلسم الجروح، وتقدّم المساعدة»[4]، بل تتعاون فيما بينها، فهذا الحوار الذي قامت به والدور التاريخي الذي لعبته يؤكد نيّة اللبنانيين الخيرية والتطوعية والرغبة العامة في بناء المجتمع والدولة.

6- الإطار القانوني:

صدر قانون الجمعيات في 3 آب/ أغسطس 1909م، أي قبل إنشاء دولة لبنان الكبير عام 1920م، وقد كرّس الدستور اللبناني مجموعة من مواده تتعلق بالحريات العامة، وخصّ المادة 13 منه بحرية إنشاء الجمعيات أو العمل من خلال تجمعات. ومنذ تاريخ هذا القانون ما تزال الجمعيات في لبنان تعمل به، وهو يمثل الإطار القانوني لها. وهذا نصّه:

الفصل الأول:

المادة الأولى: الجمعية هي مجموع مؤلف من عدة أشخاص لتوحيد معلوماتهم أو مساعيهم بصورة دائمة ولغرض لا يقصد به اقتسام الربح.

المادة الثانية: إنّ تأليف الجمعية لا يحتاج إلى الرخصة في أول الأمر، ولكنه يلزم في كل حال بمقتضى المادة السادسة إعلام الحكومة بها بعد تأسيسها.

المادة الثالثة: معدّلة وفقاً لقانون في تاريخ 1928/5/26م:

لا يجوز تأليف جمعيات مستندة على أساس غير مشروع مخالف لأحكام القوانين

والآداب العمومية أو على قصد الإخلال براحة المملكة «العثمانية» وبكمال ملكية الدولة أو تغيير شكل الحكومة الحاضرة أو التفريق سياسة بين العناصر المختلفة. ويرفض إعطاء العلم والخبر بها وتحل بمرسوم يصدر في مجلس الوزراء.

المادة الرابعة: من الممنوع تأليف جمعيات سياسية أساسها أو عنوانها القومية والجنسية.

المادة الخامسة: إنَّ عضو الجمعية يشترط فيه أن يكون سنه دون العشرين وألاَّ يكون محكوماً عليه بجناية أو محروماً من الحقوق المدنية.

المادة السادسة: يمنع منعاً قطعياً تأليف الجمعيات السرية، فبناءً عليه يجب حالاً عند تأليف الجمعية أن يعطي مؤسسوها إلى نظارة الداخلية إذا كان مركزها في دار السعادة، وإلى أكبر مأموري الملكية في المحل إذا كان مركزها في الخارج، بياناً ممضياً ومختوماً منهم يحتوي على عنوان الجمعية وبيان مقصدها ومركز إدارتها وأسماء المكلَّفين بأمور الإدارة وصفتهم ومقامهم، ويعطى لهم مقابلة لذلك علم وخبر، ويربط بهذا البيان نسختان من نظام الجمعية الأساسي مصادق عليهما بخاتم الجمعية الرسمي، وبعد أخذ العلم والخبر تعلن الجمعية من قبل المؤسسين. ويتحتم على الجمعيات أن تعلم الحكومة في الحال بما يقع من التعديل والتبديل في نظامها الأساسي أو في هيئة إدارتها. وهذا التعديل والتبديل إنما ينفذ حكمه على شخص ثالث من يوم إعلام الحكومة به. وينبغي أن يرقم في دفتر مخصوص وأي وقت طلبته الحكومة العدلية أو الحكومة الملكية ينبغي إبرازه لها.

المادة السابعة : يشترط أن يوجد في مركز كل جمعية هيئة إدارية تؤلف من شخصين على الأقل وإن كان لها شُعب فيكون أيضاً لكل شعبة هيئة إدارية مربوطة بالهيئة المركزية، ويشترط على هذه الهيئات أولاً أن تمسك ثلاثة دفاتر تسطر في الأول منها هوية أعضاء الجمعية وتاريخ دخولهم وفي الثاني مقررات الهيئة الإدارية ومخابراتها وتبليغاتها (أمانة السر)، وفي الثالث ما يعود للجمعية من الواردات ومفردات المصارفات ونوعها ومقدارها (المالية)، وأن تبرز هذه الدفاتر إلى الحكومة العدلية والملكية في أي وقت طلبتها.

المادة الثامنة: كل جمعية أعطت بياناً وفقاً للمادة السادسة يمكنها أن تتقدم إلى المحاكم بالواسطة بصفة مدّعٍ أو مُدّعى عليه على ما سيأتي في المادة التاسعة وأن تدير وتتصرف فيما عدا الإعانات التي تقع من قِبل الدولةِ لدى الإيجاب:

أولاً: بالحصص النقدية التي تعطى من الأعضاء.

ثانياً: بالمحل المخصص لإدارة الجمعية واجتماع أعضائها.

ثالثاً: بالأموال غير المنقولة اللازمة لإجراء الغرض المقصود وفقاً لنظامها الخامس. ويمتنع على الجمعيات أن تتصرف فيما سوى ذلك من الأموال غير المنقولة.

المادة التاسعة: إن المراجعات والمطالبات التي ترفع باسم الجمعيات لأجل المصالح العائدة للجمعية إلى المأمورين والمحاكم والمجالس الرسمية لا يمكن أن تجري إلاّ بواسطة استدعاء ذي تمغة يمضيه ويختمه المدير أو الكاتب العمومي بإمضائه وختمه الذاتي وهوية مثل هؤلاء الأشخاص العاملين باسم الجمعية يصرح بها في نظام الجمعية الأساسي.

المادة العاشرة: يمكن لعضو الجمعية أن ينفصل عنها أي وقت أراد ولو شرط في نظامها الأساسي عكس ذلك. ولكن بعد أن يؤدي الحصة النقدية العائدة إلى السنة الحالية وقد حل أجلها (الاشتراك).

المادة الحادية عشرة: كل نوع من الأسلحة النارية والجارحة يمتنع على الجمعيات إدخاله وحفظه في أماكن اجتماعها، غير أنه يمكن أن يوجد بمعرفة الضابطة في المنتديات التي تخصص لتعلم الصيد ولعب السيف ما تحتاجه من الأسلحة وبقدر احتياجها.

المادة الثانية عشرة: معدلة وفقاً للمرسوم الاشتراعي رقم 41 تاريخ 1932/9/28م.

إنّ الجمعيات التي لا تعلن أمرها وتنبئ الحكومة بإعطائها البيان وفقاً للمادتين 2 و6 فكما أنه بعد منعها من قبل الحكومة يجازى مؤسسوها وهيئة إدارتها وصاحب محل اجتماعها أو مستأجره بالجزاء النقدي،وكذا إذا كانت هذه الجمعية قد تألفت لغرض من الأغراض المضرة والممنوعة المبيّنة في المادة 3 أو في قانون الجزاء يحكم أيضاً على حدة بالجزاء المعين في القانون المذكور.

كل من يشترك على أي وجه كان في جمعية أو لجنة أو هيئة ترمي مباشرة أو بالواسطة إلى عرقلة سير المصالح العامة يعاقب بالحبس من ستة أشهر إلى ثلاث سنوات وبغرامة نقدية من 25 إلى 200 ليرة لبنانية سورية أو بإحدى هاتين العقوبتين.

المادة الثالثة عشرة: من خالف أحكام المواد 4 و5 و7 و9 وما لا تعلق له بالإخبار والإعلان من أحكام المادة السادسة يجازى بالجزاء النقدي.

المادة الرابعة عشرة: إنَّ الأموال العائدة لجمعية منعتها الحكومة أو فسخت برضاء أعضائها واختيارهم أو بحكم نظامها الداخلي تأخذ الحكومة أموالها وتضبطها.

المادة الخامسة عشرة: إنَّ المنتديات (كلوب) أيضاً هي من قبيل الجمعيات المحكي عنها في هذا الفصل.

المادة السادسة عشرة: إنَّ الجمعيات الموجودة الآن يحتم عليها في مدة شهرين اعتباراً من تاريخ نشر هذا القانون أن تعطي البيان وتوفي شرط الإعلان وفقاً للمادتين 2 و6 وأن توفق العمل على أحكام سائر المواد.

المادة السابعة عشرة: إنَّ عَدّ الجمعية خادمة للمنافع العامة يتوقف على مصادقة الدولة بقرار من شورى الدولة. ويمكن لمثل هذه الجمعية أن تجري جميع المعاملات الحقوقية غير الممنوعة بنظامها الأساسي. والأسهم والتحاويل التي تتملكها ينبغي في كل حال أن يرقم ويحول باسمها ما كان منها عائداً لحامله.

المادة الثامنة عشرة: للضابطة أن تفتش الجمعيات والمنتديات، فعليها من ثم أن تفتح محال اجتماعها في كل وقت لمأموري الضابطة ولكن حتى يثبت مأمورو الضابطة لدى الحاجة أنَّ دخولهم محل الاجتماع كان مستنداً إلى لزوم حقيقي يلزمهم إبراز ورقة رسمية تتضمن الأمر أو الإجازة بدخول ذلك المحل تعطى لهم في دار السعادة من ناظر الضابطة وفي الولايات من أكبر مأموري المحليين أو من وكيله.

المادة التاسعة عشرة: إنَّ نظارتي الداخلية والعدلية مأمورتان بإجراء هذا القانون.

7- مراحل تأسيس جمعية:

يتم إنشاء الجمعية وفق قانون عام 1909م بالطرق والمراحل التالية:

1- اجتماع عدد من الأشخاص على فكرة/ مجموعة أفكار وتوافقهم على غايات/ أهداف تحقيقها.

2- وضع نظام أساسي للجمعية.

3- إصدار ختم رسمي للجمعية (غير شرطي).

4- كتابة بيان لإعلام الحكومة لأخذ علم وخبر بتأسيس الجمعية، ويرفق بالبيان نسختان من النظام الأساسي المصدّق للجمعية.

5- تقديم البيان ونسختي النظام الأساسي إلى نظارة الداخلية (وزارة الداخلية في بيروت) أو إلى أكبر مأموري الملكية في المحل (المحافظة إذا كانت خارج نطاق بيروت).

6- «يعطي لهم مقابلة لذلك علم وخبر».

7- إعلان التأسيس من قبل المؤسسين (الذي درجت العادة على نشره في الجريدة الرسمية).

8- المقارنة بالدول العربية الأخرى:

بدأت مظاهر «معركة التشريعات» بين أغلب الدول العربية منذ مطلع التسعينات، فيما خصَّ الجمعيات الأهلية، وقد أثمر ذلك عن متغيّرات أسهمت في «صحوة» المجتمع المدني الذي أصبح أكثر نضجاً وإدراكاً لانعكاسات التشريعات المقيِّدة للحريات على فعالية المنظمات الأهلية.

وقد شهدت فلسطين (عام 2000م) واليمن (عام 2001م) والمغرب (عام 2001م) ومصر (عام 2002م) قوانين جديدة للجمعيات، بعد ضغوط مارسها المجتمع المدني هناك، إلاّ أنَّ هذه التشريعات استمرت مصدراً للصدام والتوتر، والدول التي تشهد اليوم مناقشات واسعة ومطالبات للتغيير هي: الأردن، البحرين، وموريتانيا، والسودان، والكويت. أمّا المدن التالية فلا نقاش فيها حول مثل هذه التشريعات، ولا يطرح القطاع الأهلي فيها قضية، والقوانين السارية هي قديمة نسبياً، وذلك في: سوريا (قانون 1958م) وليبيا (قانون معدّل حتى 2001م) وقطر (قانون 1974م وتعديلاته حتى 1998م) والإمارات (قانون 1971م).

ويبيّن الجدول التالي مواقف التشريعات العربية من الاتجاهات الحديثة لقوانين المنظمات الأهلية[5].

م	الدولة	تاريخ القانون	حرية التسجيل والإشهار	حق الحل	فتح النشاط	التمويل
1	مصر	2002	نعم	الحكومة	نعم	موافقة الحكومة
2	سوريا	1958	لا	الحكومة	لا	موافقة الحكومة
3	لبنان	1909 وتعديلاته	نعم	القضاء	نعم	مفتوح
4	الأردن	1966	لا	الحكومة	نعم	موافقة الحكومة
5	فلسطين	2000	لا	الحكومة	لا	موافقة الحكومة
6	السودان	1995	لا	الحكومة	نعم	مفتوح
7	تونس	1992	لا	ــــــ	لا	ــــــ
8	الجزائر	1990	نعم	القضاء	نعم	مفتوح
9	المغرب	2001	نعم	القضاء	نعم	مفتوح
10	موريتانيا	1964 وتعديلاته	لا	الحكومة	لا	مفتوح
11	ليبيا	2001	لا	أمانة مؤتمر الشعب العام	لا	موافقة الحكومة
12	اليمن	2001	لا	القضاء	نعم	موافقة الحكومة
13	البحرين	1959	لا	الحكومة	لا	موافقة الحكومة
14	الكويت	1962 وتعديلاته	لا	الحكومة	لا	موافقة الحكومة
15	قطر	1998	لا	الحكومة	لا	ــــــ
16	الإمارات	1974	لا	الحكومة	لا	ــــــ

9- تنظيمات القطاع الأهلي:

تتباين الأشكال البنيوية للجمعيات ولمؤسسات العمل الاجتماعي ويتراوح هذا التباين ما بين الجمعية الخيرية، والمؤسسة الاجتماعية، والهيئة الشبابية والحركة الاجتماعية، والتجمّع، والمجلس الثقافي والاجتماعي، والنادي الرياضي والمستوصف الصحي- الاجتماعي، ومركز الخدمات، وبين مؤسسة الرعاية الاجتماعية والمجلس النسائي، والنقابة، والرابطة الاجتماعية، والفرع المحلّي لمنظمة دولية أو اتحاد وطني أو صندوق اجتماعي أو مؤسسة للتدريب...

كما ترتكز هذه الجمعيات في العاصمة وفي المدن الأخرى في الدرجة الثانية، مما يعكس خللاً في كيفية ومستوى تلبية هذه الجمعيات لحاجات المناطق لا سيما الريفية وتمكين أبنائها، ويبرز عجزها عن تشكيل أداة فاعلة لتحريك الوضع الاجتماعي وتفعيل حركة المجتمع المحلي من أجل تنميته، كما تتنوّع الغايات والأهداف التي تسعى إلى تحقيقها، فبعضها يعمل لتقديم الخدمات الرعائية للفئات الضعيفة وتوفير المساعدات لها، وأخرى من أجل التصدي لمشكلة معينة بذاتها أو لتنظيم نشاطات ثقافية أو توعوية أو رفع الوعي الجمالي أو الفني أو الصحي أو السكاني، أو التوجه للاهتمام بالبيئة، أو لحماية حقوق الإنسان والحيلولة دون انتهاكها، أو لتنظيم النشاطات الرياضية والكشفية، أو التدريب على اعتماد اللاعنف والحوار، أو التعاطي مع مشكلات الأسرة أو المرأة والسعي لتحسين شروط حياتها القانونية والمهنية والتعليمية والأسرية.

ونلحظ تفاوت المنطلقات النظرية التي تشكل خلفيات العمل ومرجعيته بالنسبة لهذه الجمعيات، فمنها ما تدفعها الرغبة الفطرية لعمل الخير أو الاستجابة للقيم الإنسانية أو الدينية للإحسان ومساعدة الفئات المحتاجة، أو تقديم الخدمات والمشاركة بأعمال الرعاية أو امتلاك مفاهيم متطورة للعمل الاجتماعي فتنطلق من رؤية حديثة للتنمية والمشاركة والتمكين والسعي لإرساء علاقات اجتماعية ومؤسسية جديدة تشكل القاعدة الصلبة لديمومة التطوير المجتمعي والسير به باتجاه التحديث والنهوض والتنمية.

كما نلحظ التباين في حجم المؤسسات من حيث مراكزها وتجهيزاتها وعدد أعضائها من ثم قدرتها على اختراق مجتمعاتها المحلية وخدمتها وتأطير أبنائها بعد اجتذابهم

للمشاركة في نشاطاتها. فبعض الجمعيات يصل إلى مستوى إقامة فروع، منتشرة وفاعلة، وبعضها لا يتجاوز عدد أعضائها عدد أصابع اليد الواحدة، وجميعها منشغلة بتأكيد تمثيلها للمجتمع وتعبيرها عنه، سواء كانت تملك مقومات هذا التمثيل أو الرؤى المحرّكة له أو المفاهيم والصلات المحقّقة لنتائجه، أو التمويل اللازم لتنفيذ بعض الأنشطة أو عدم امتلاكها له.

وأخيراً لابدّ أن نشير إلى ضعف أشكال التنسيق ومحدودية مواضيعه ومناسباته، وعلى الرغم من مرور حوالي عقدين من الزمن على إطلاق أول صيغة تنسيقية بين الجمعيات، إلاّ أنّ هذه الأطر التنسيقية جميعها لم ترق لتصبح كيانات فاعلة ذاتياً ضمن ميادين عملها، ولم تتمكن من إيجاد آليات عمل دائمة، بل تمكّنت من التوافق أحياناً، في المناسبات والوطنية والمحلية، على قرارات وإجراءات ينبغي اتخاذها أو مطالبة الدولة باتخاذها، واختلفت دائماً على تسمية من يمثلها[6].

10- الجمعيات ومفهوم التنمية:

إذاً، في بداية عمل الجمعيات كانت الأنشطة لرعاية الأيتام والمحتاجين، ولإسعاف المرضى، وهي برامج إغاثة، ترتبط بالمال المتوافر، وبالظروف الطارئة، فذهنية الخدمات كانت طاغية، مستمدة من أخلاق دينية وأخرى توافقية اجتماعية، تقصد التكافل، وتهدف ألاّ تكون هناك هوة سحيقة بين الطبقات، فيترف الشّبعُ ويعاني الجائع، ويُطَبّبُ الميسور، ويموت الفقير في علّته.

وفي العقد الأخير من القرن الماضي بات لمفهوم التنمية دوره في ذهنية المجتمع المدني، علماً أنه تأسس منذ وقت أطول، فهو لم يأتِ من فراغ، إلاّ أنّ برامج الأمم المتحدة، وإطلاق مفهومها للتنمية المستدامة، طوّر مفهوم التنمية، وصار في أدبيات التسعينات بارزاً ومحورياً.

«والتنمية في العالم العربي كانت تعبّر عن مجموعة متداخلة من الأهداف والطموحات العربية في مراحل الاستقلال، وتشكّل الدولة القومية، والتوق إلى الوحدة والتكامل العربيين. فالتنمية ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ كانت تعني تحقيق النمو والتقدم الاقتصادي ونقل التكنولوجيا وتنويع مصادرها، والتخلّص من تركة الاستعمار،

وتحقيق الإصلاح الزراعي والسعي إلى التكامل العربي.

إنّ التنمية اليوم هي الخيار الشامل لمجتمعنا، يتضمن مشروع استعادة النهضة العربية، ولكنه استعادة وفق صيغة معاصرة»[7].

واستدامة التنمية يعني عدم توريث الأجيال القادمة ديوناً اقتصادية أو اجتماعية، وعقلنة استثمار الموارد الطبيعية، وتعديل أنماط الاستهلاك المبدّدة للموارد الطبيعية، وتحقيق العدالة والإنصاف في العلاقات الحالية.

هاجس التنمية هذا، شغل جمعيات أهلية كثيرة، جادة ورصينة هدفها: «علّمني كيف أصطاد سمكة بدلاً من أن تعطيني سمكة»، فلحقت جمعيات عديدة بهذا الركب العصري، وما زادها تمسّكاً به اشتراط منظمات واهبة ومنظمات دولية رؤيةً وأهدافاً تنموية مقابل مساعدات مالية تحقّق هذه الأهداف.

وهكذا راحت جمعيات لبنانية تتطلع إلى مخارج من مأزقها الإغاثية والطارئة، موجهة أنظارها إلى المؤسسات الكبرى الدولية.

وفي ذلك نلفت إلى علاقات الشراكة التي تفرضها دول الشمال على دول الجنوب، ورغبات البنك الدولي، ومنظمات الأمم المتحدة، على الحكومات، كما على الجمعيات الأهلية، وقد شارك ممثلون للمجتمع المدني في كثير من النقاشات الدولية حول هذه الشراكات وباتوا جزءاً منها، بل خصّصت لهم قمم عالمية استوعبت ما يمثّلون، فبات الجميع في دائرة واحدة.

إنّ الخطوط العريضة التي تميّز برامج جمعياتنا التنموية- اليوم- هي: الشمولية، الاستدامة، والمحافظة على البيئة.

هذا الواقع الجديد هو أداة التغيير، أي الذي سيسهم في التغيير السياسي والاقتصادي والاجتماعي معاً. فتبنّي رؤية تنموية يحقق المجتمع الديموقراطي المنشود.

لذا كان لابدّ من توجيه للسياسة الاجتماعية، التي تتنازعها في لبنان قوى سياسية متنوّعة، تمثلها وزارة الشؤون الاجتماعية بحكم دورها، إلاّ أنها لا تنفرد بذلك، إذ تجد إلى جانبها وزارة الصحة العامة، ووزارة التربية، في وقت نفتقر فيه إلى وزارة التصميم التي

ألغيت منذ عقود قليلة، والتي كان يمكن أن تخطط وتضع المعلومات الأساسية في تصرّف المنفّذين.

من هنا كان دور الجمعيات الأهلية كبيراً، فهو مشارك فعّال في صنع هذه السياسة، وفي تنفيذها.

11- الشراكة المثلثة:

ويرى القطاع الأهلي أن التنمية لا تقوم إلاَّ بشراكة مثلثة متكافئة بين الدولة، والقطاع الخاص، والمجتمع المدني. وهو يدعو كلاً من الحكومة وممثلي القطاع الخاص إلى مشاركته هذا الاقتناع، والعمل باتجاه بناء هذه الشراكة المثلثة التي تتيح وحدها تجنيد إمكانيات المجتمع في إطار استراتيجية تنموية تفتح الآفاق أمام مستقبل أفضل.

إنَّ القطاع الأهلي يدرك تماماً واجباته وحقوقه، ويدرك إمكانياته الواقعية والأدوار التي يفترض أن يقوم بها في دفع عملية التنمية، في إطار من التكامل مع الأدوار التي يفترض بالدولة والقطاع الخاص أن يقوما بها. وتتمثل الخطوة الأولى دون شك في اعتراف كل من الدولة والقطاع الخاص بدور القطاع الأهلي وحقه الكامل في الشراكة المشار إليها. وهذا الحق اكتسبه القطاع الأهلي في لبنان عن جدارة من خلال تجربته الطويلة التي سبقت قيام الدولة اللبنانية نفسها في بعض المجالات، كما أثبت جدارته أيضاً خلال سنوات الحرب الطويلة حيث حلَّ محل الدولة في تأمين عدد غير قليل من الاحتياجات، وساهم إسهاماً فعالاً في الحفاظ على الحد الأدنى من الروابط الاجتماعية على مستوى قاعدة المجتمع في زمن التفكك الشامل.

كما أنَّ هذا الدور وهذا الحق والواجب في أن قد كرسته القمم العالمية التي نظمتها الأمم المتحدة والتي شارك لبنان فيها في النصف الأول من التسعينات. وقد جاء في قراراتها وبرامج العمل الصادرة عنها ما يشدد على مشاركة القطاع الأهلي في العملية التنموية على مختلف المستويات.

وتأسيساً على فكرة الشراكة المثلثة، فإنَّ فهم القطاع الأهلي يقوم على القول بتكامل الأدوار بين الدولة والقطاع الخاص والقطاع الأهلي. ولدينا تصورنا الخاص للخطوط العامة لهذه الأدوار.

فمن جهة أولى يعتبر القطاع الأهلي أن لا بديل عن الدولة ومؤسساتها وأجهزتها في رسم الإطار العام للتنمية في البلاد. وهو يخالف وجهة النظر التي تبالغ في تقليص دور الدولة كما هي وجهة النظر الأخرى التي تبالغ في دورها إلى حد إلغاء ما عداها. وفي الحالة اللبنانية، فإنَّ خطر التقليص يُهرِّب الدولة من مسؤوليتها الاجتماعية، سواء أتى ذلك بشكل تنازل عن وظائف اقتصادية واجتماعية تحت عنوان الخصخصة؛ أم أتى ذلك تحت عنوان دور القطاع الأهلي الذي ينظر إليه فقط باعتباره بديلاً للقطاع الحكومي في إنتاج وإيصال بعض الخدمات الاجتماعية بكلفة أقل مما لو أنتجت هذه الخدمات من خلال القطاع العام. إنَّ دور الدولة أساسي، وهو يتضمن التخطيط العام للعملية التنموية وضمان الحد الأدنى من التوازن في تمثيل المصالح بين مختلف فئات السكان، وتأمين الحد اللازم من التدخل الاجتماعي.

أما القطاع الخاص فهو لا يزال حتى الساعة على هامش العملية التنموية. ولكنه المستفيد الأول من الإنفاق العام الاستثماري، ومن مجمل النشاط الإعماري والتشريعي الذي عرفته البلاد بعد توقف الحرب. ولكنه في المقابل، لا يتحمل أية مسؤولية اجتماعية وتنموية عامة، حتى في الميادين التي يلعب فيها دوراً حاسماً، ولا سيما الميادين ذات الطابع الاجتماعي. إنَّ القطاع الخاص هو المهيمن في مجالات الرعاية الصحية، والتعليم، والإعلام، والثقافة والترفيه، ولا يعقل أن يبقى أسير منطق الربح السريع، والحفاظ على مصالحه الفئوية، في الوقت الذي يستفيد فيه من الإنفاق العام الذي يتحمل وزره الشعب اللبناني بأسره، دون أن يقابل ذلك بتحمل مسؤوليته الاجتماعية والتنموية.

12- في الواقع الاجتماعي اليوم:

1 - إن مستوى معيشة فئات واسعة من الأسر هي دون المقبول اجتماعياً.

2 - لا تزال كثير من البلدان العربية ومنها لبنان تتميَّز بظاهرة التفاوت الاقتصادي والاجتماعي الشديد بين المناطق حاملة لعناصر شديدة الخطورة فيما يتَّصل بوحدة المجتمع والاندماج الوطني والاجتماعي.

3 - معظم السكان غير مشمولين بأي من أنظمة التأمين الصحي أو الاجتماعي

(58٪)، مّا يجعلهم معرضين للتأثيرات السلبيّة للتقلبات الاقتصادية، ومن دون أية حماية إزاءها.

4 - خدمات الرعاية الصحيّة والتعليم لا تزال تؤمّن بالدرجة الأولى بواسطة القطاع الخاص، وهي تخضع لمعاييره (أي معيار الربح)، على الرغم من حساسيتها وارتباطها المباشر بحياة الناس اليومية.

ويلاحظ أن تراجع دور الدولة في هذا المجال هو من العوامل الأساسية المولدة للتفاوت في تقديم هذه الخدمات ونوعيتها، مقارنة بمؤشرات الخدمات العامة المتصلّة بالبنى التحتية (المياه، والكهرباء، والصرف الصحيّ).

5 - مع تسجيل بدايات من تخصيص الاهتمام بالمعوقين، والحالات المشمولة بالرعاية الاجتماعية كالأيتام، والنساء ربّات الأسر والأرامل منهنّ على نحو خاص، والأطفال الذي يعيشون في ظروف صعبة.

6 - ومع التأكيد على عدم وجود سياسات فعّالة قيد التنفيذ خاصة بالفئات السكانية الكبيرة، كالنساء، والشباب، والأطفال، والمسّنين.

7- ضرورة إيجاد سياسة عادلة للأجور.

وفي موازنة الأسرة نُلاحظ أنّه رغم السياسات الاقتصادية والاجتماعية على المستوى الوطني فإن الأسرة ما زالت تعاني من عجز ناتج عن عدم تناسب إنفاقها مع مداخيلها[8].

13- دور الجمعيات ونقد ذاتي لها:

رغم عدد الجمعيات الأهلية في لبنان، والذي يناهز ثلاثة آلاف جمعية، (عام 2001م) تأسّست 219 جمعية منها 10 جمعيات نسائية، و3 منظمات حقوقية، و19 رابطة عائلية ومنظمة سياسية واحدة، و5 جمعيات إعاقة، بينما سجلت الجمعيات الخيرية رقماً أعلى: 54 جمعية خيرية و47 جمعية ثقافية. فإنّ عدداً قليلاً منها ينشط ويترك أثراً واضحاً في المجتمع المدني اللبناني.

ومع الاعتراف الرسمي والشعبي بالطاقات الكبيرة التي يملكها القطاع الأهلي، إلاّ أنّ لبنان يفتقد إلى آليات في الأجهزة الرسمية، وفي رسم السياسة الاجتماعية لتلبية

الحاجات الملحّة.

ونسجّل إيجابيات لحظها تقرير وضعه الدكتور هاشم الحسيني بتكليف رسمي- أهلي[9] منه:

1- «يدور نقاش تشريعي لتقنين العمل الأهلي في لبنان، فقد صدر مرسوم ينظم الجمعيات الشبابية والثقافية والترويحية والتدريبية، وهو يستند إلى منح ترخيص وليس إلى طريقة «العلم والخبر» المعهود.

2- صدور مرسوم جديد لمساعدة المعوقين يضمن حقوقهم في كسب العيش والاندماج الاجتماعي.

3- صدور قانون خاص بالأحداث، لحماية هؤلاء من المنحرفين.

4- سجلت السنوات الأخيرة تنامياً لعلاقات إيجابية بين القطاع الأهلي واللجان النيابية، على مستوى قضايا المرأة وحقوقها، وحقوق الإنسان، وتفعيل العمل النقابي، ولبنان من بين الدول التسع الذي يُنفذ فيه مشروع تدريبي دولي لمكافحة العنف ضد المرأة.

5- أصدرت الدولة اللبنانية «شرعة المواطن» لترشيد العلاقة بين المواطن والإدارات الرسمية بالتنسيق مع قطاعات متخصصة من المجتمع المدني اللبناني.

6- كما بدأ تفعيل العلاقة بين القطاعات الحكومية والقطاع الأهلي في «مشروع التنمية الاجتماعية» عبر مجلس الإنماء والإعمار، بتمويل من البنك الدولي، لتأمين فرص للمهمشين وتحسين الوضع الاقتصادي خاصة في المناطق المحرومة».

ألا إنّ تطلع القطاع الأهلي إلى لعب دور الشريك الكامل في التنمية، ومطالبته الحكومة بالاعتراف بدوره هذا، يتطلب منه القيام بمراجعة نقدية لأدائه وبرامجه، من ضمن تصور بعيد المدى يهدف إلى تطوير قدراته من أجل القيام بدوره هذا.

ذلك أنه على الرغم من بدايات اعتراف بالمنظمات غير الحكومية شريكاً في عملية التنمية المستدامة، وفي صناعة القرارات والرأي العام، وبالرغم من مساهمة هذا القطاع في تقديم العديد من مشاريع القوانين والعديد من القضايا ورفعها إلى مستوى الاهتمام

العام والرسمي، إلاّ أنه لا يزال يواجه صعوبات ومعوقات للقيام بالدور المفترض، أهمها:

* تحول تعدد الاتجاهات والاختصاصات إلى تجزئة مبالغ فيها للقضايا التنموية المتداخلة والمترابطة أصلاً (المرأة، البيئة، الطفل، المعوقون، حقوق الإنسان، «تنمية»... إلخ)، ولا يتعلق الأمر في تخصص الجمعيات، وهو سمة إيجابية بذاته، بل بظاهرة عزل مجال العمل المتخصص عن المجالات الأخرى للعملية التنموية، وعدم وجود رؤى ومناهج تفكير وعمل على درجة من التكامل والشمولية لدى قسم من الجمعيات، مما يضعف الأثر التنموي الإيجابي لعملها.

* ضعف الآليات والممارسات الديموقراطية الحقيقية داخل المنظمات نفسها، بالرغم من مطالبة هذه الأخيرة بتحقيق هذا المطلب داخل المجتمع ومؤسساته الرسمية.

* غياب الرؤية الشاملة والاستراتيجية العامة لدى عدد من الجمعيات، مما يجعل عملها يتخذ شكل حملات ظرفية ومؤقتة وغير مكتملة دائماً، لا تحدث تغيراً بنيوياً في المجتمع وفي قضاياه.

* جنوح بعض المنظمات والجمعيات نحو الفردية، واتخاذ بعض مناحي عملها شكل العمل السائد في الشركات الخاصة التي تبغي الربح، وتراجع اعتمادها على العمل التطوعي باسم المهنية والاحتراف.

* تخلّي بعض الجمعيات عن نفَسها النضالي، وإعطاء أولوية في عملها للتوجه لفئات اجتماعية محدّدة، والاستجابة لمتطلبات العمل القاعدي معهم. وبدل ذلك يلاحظ وجود جنوح نحو إعطاء الأولوية للتوجه نحو الجهات المانحة، واستسهال القبول بأولويات الممولين وشروطهم، دون اعتبار كافٍ لاحتياجات مجتمعاتنا.

* اقتصار عمل بعض الجمعيات أحياناً كثيرة على التعامل مع نتائج المشكلات الاجتماعية، وعدم بذلها جهوداً كافية للتعامل مع الأسباب، ولا سيما ما يكمن منها في السياسات المتبعة، وذلك استسلاماً منها للمقولة الخاطئة التي تتصور أن السعي لتعديل السياسات هو شأن «سياسي» خارج عن نطاق عمل الجمعيات.

14- التشبيك والتنسيق:

تأكيداً لوعي القطاع الأهلي اللبناني، راحت الجمعيات تعتمد صيغة الاتحادات والمظلاّت أي الصيغ الجامعة، على صعيد المنطقة، أو نوع النشاط، أو توافق الأهداف... وهي صيغ تؤسس لمبدأ الشراكة وتمثيل الحقول الرئيسية للعمل الأهلي والمهني والمنظمات المختصّة، والأكاديميين، ومراكز الأبحاث، فإذا ما تحقّق ذلك اكتسبت الشبكة طابع المؤسسة الكبرى، ومدّت علاقاتها الدولية والمحليّة لتزيد من نشاط أعضائها وتفعيل دورهم، ورغم الإشارة السابقة إلى ضعف أشكال التنسيق، الذي ما زال في بداياته، فإننا نلحظ من الاتحادات العاملة بنشاط اليوم: الاتحاد اللبناني لرعاية الطفل، الاتحاد الوطني لجمعيات أهالي ومؤسسات التخلّف العقلي، تجمّع الهيئات الأهلية التطوعية في لبنان، المجلس النسائي اللبناني، ملتقى الهيئات الإنسانية غير الحكومية في لبنان، الاتحاد اللبناني للبيئة والتنمية، الهيئة الوطنية للطفل اللبناني.

15- الشراكة مع وزارة الشؤون الاجتماعية:

إضافةً إلى التشبيك أو التنسيق، وهو خطوة إيجابية يمر بها القطاع الأهلي اللبناني، فإنه يشارك وزارة الشؤون الاجتماعية في تصميم متابعة سياسة الحماية الاجتماعية وشبكات الأمان للفئات الضعيفة والمعرّضة، وذلك من خلال اللجان الوطنية:

1- اللجنة الوطنية لمحو الأميّة.[10]

2- مشروع الإعلام والتثقيف والاتصال في الصحة الإنجابية.

3- مشروع بناء قدرات للحد من الفقر.

4- اللجنة الوطنية الدائمة للسكان.

5- المجلس الأعلى للطفولة.

إضافةً إلى ما تقوم به من المشاريع المشتركة مع المنظمات الدوليّة. وهو دور رعائي، ودور تنموي محليّ في الوقت نفسه، إلاّ أنّ هذه المسؤولية كما أوضح «مشروع تحسين أحوال معيشة الفقراء في لبنان»[11]، لا تتم إلاّ بعد أربعة مبادئ إصلاحية ضرورية لتنظيم الوزارة هي: أن تكون الأولوية لخدمة المواطن ممّا يتطلب مرونة في الأنظمة والإجراءات، ثم لامركزية العمل الاجتماعي، لتبسيط إيصال الخدمة إلى المواطن وتمكين الفروع

القريبة من الميادين من اتخاذ القرارات المناسبة، ثم ضرورة إيجاد مرونة في نظام العاملين في الوزارة فهم على تواصل دائم مع المواطنين ومؤسسات الرعاية والقطاع الأهلي، وعلى مواصفاتهم أن تتلاءم مع ذلك، وأخيراً، لابدّ من عصرنة الإدارة ومكننتها.

أضف إلى ذلك أنّ وزارة الشؤون الاجتماعية تدير ما مجموعه 120 مركزاً للخدمات الإنمائية في المناطق، ومعظم هذه المراكز يعمل بصفة فروع، ومن المقترح أن يتم وضع خطة لإعادة هيكلية عمل هذه المراكز من أجل إعادة توزيع وتنظيم أفضل للعمل بين المراكز الرئيسية والفروع بالتعاون مع الجمعيات غير الحكومية المتعاقدة مع الوزارة، وتقوم الفكرة الأساسية على دمج المراكز الفرعية مع الجمعيات غير الحكومية المتعاقدة بهدف تعزيز ومأسسة الشراكة بين الجمعيات والمراكز، بالإضافة إلى تلافي الازدواجية في العمل بين المراكز وهذه الجمعيات.

خاتمة:

لمّا كان النمو الاقتصادي والتقدّم الاجتماعي والقضاء على الفقر من العوامل المساعدة لإيجاد مناخات ملائمة لاتساع نطاق التطوع ـ فإنّه، حتماً، في لبنان، سينمو ويتضاعف عدد المتطوعين في مؤسسات المجتمع المدني، هذا المجتمع الآخذ دوره، أيضاً، بالتعاظم، مع ازدياد مشاركته في صنع السياسة الاجتماعية وتنفيذها، ورغم المعوقات فإنه يقارع في سبيل دور أكبر وأفعل. ولقد أكّدَ عدد من وزراء الشؤون الاجتماعية المتعاقبين أنّ واجب الوزارة هذه لن يكون مستقبلاً أكثر من رعاية الأعمال التي تقوم بها الجمعيات الأهلية، والإشراف على حسن تنفيذها لأهدافها.

وقد جاء في كلمة أحد وزراء الشؤون الاجتماعية ممثلاً فخامة رئيس الجمهورية اللبنانية: «أن مؤتمراً للسكان في القاهرة أورد أن المنظمات غير الحكومية هي ناطق هام باسم الشعب وتوفر رابطاتها وشبكاتها وسيلة فعالة وكفئاً لتركيز المبادرات المحلية والوطنية على نحو أفضل، وتابع الوزير: وهيئاتنا الأهلية في لبنان، مؤكدة لذلك، ومدركة ضرورة توحيد الحلقات الثلاث: الدولة والقطاع الخاص، والجمعيات الأهلية لتحقيق الغد الواعد المنشود لنا جميعاً»[12] ... وهي دائماً تشبه لبنان.. كما هو.. وكما يرغب.

* * *

1- تراجع مقدمات الإدارة الداخلية للجمعيات الأهلية في لبنان، وزارة الشؤون الاجتماعية ـ برنامج الأمم المتحدة الإنمائي 2004م.

2- انطوان مسرّة، اللجنة الوطنيّة للتطوع، مداخلة في ورشة عمل، قصر الأونسكو، بيروت 2001م.

3- كامل مهنّا، دراسة تعود إلى 2001م، اعتمدت في اللجنة الوطنية للتطوّع.

4- المرجع السابق نفسه.

5- من التقرير السنوي للمنظمات الأهلية العربية 2002م، صادر عن الشبكة العربية للمنظمات الأهلية، القاهرة.

6- انظر: كتيّب المؤتمر الوطني الأول للهيئات الأهلية في لبنان، كانون الأول /ديسمبر 1999م.

7- التقرير الأهلي اللبناني حول التنمية المستدامة، جوهانسبرغ آب / أغسطس 2002م، ص 11.

8- محمد أمين فرشوخ، من مداخلة في مؤتمر السياسة الاجتماعية- وزارة الشؤون الاجتماعية، تشرين الأول / أكتوبر 2004م.

9- نشرته الشبكة العربية، القاهرة، وهو التقرير السنوي الثاني لعام 2002م.

10- وقد أفادت- مؤخراً- اللجنة الوطنية لمحو الأمية أنّها تتطلّع إلى تحقيق خفض هام في معدلات الأميّة مع إطلالة عام 2015م، وذلك بالتعاون مع الأونيسكو واليونيسف ومنظمة العمل الدوليّة والمركز التربوي والمؤسسة العسكرية. أمّا وضع الأميّة اليوم فهو 8٪ للسكان البالغين عشر سنوات بانخفاض تدرجي لاحظناه خلال السنوات السابقة. وهو تراجع يُسجّل مؤشراً إيجابياً على صعيد الأسرة مع أنّ النسبة هذه تمثل النساء ثلثيها.

11- وقد أصدر كتابه عن عام 2004م بالتعاون مع UNDP ووزارة الشؤون الاجتماعية.

12- من التقرير النهائي للمؤتمر الوطني الأول للهيئات الأهلية في لبنان، 1999م.

المراجع الإضافية:

- اتحاد المنظمات الأهلية، دليل الجمعيات الأهلية في لبنان، لا ت، بيروت، 1987م.
- حداد، أنطوان، الفقر في لبنان، لا ت، عمان، 1995م.
- فرحات، عباس، العمل التطوعي في ميدان الخدمة الاجتماعية، لا طبعة، بيروت، 1964م.
- كريم، حسن، التنمية البشرية في العالم العربي، لا مكان نشر، 1994م.
- كيوان، فاديا، تشكل المجتمع المدني في لبنان، بيروت، المركز اللبناني للدراسات، 1993م.
- كنعان، نعمت، الخدمة الاجتماعية في لبنان، بيروت، 1980م.
- الوضع الاجتماعي الاقتصادي في لبنان، واقع وآفاق 2004م.

- لبنان، إعداد مشروع تحسين أحوال معيشة الفقراء في لبنان. ومركز الأبحاث في العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية.
- الأزمة الاقتصادية والاجتماعية، إطار للمعالجة. المجلس الاقتصادي الاجتماعي، 2000م.
- التقرير الأهلي حول التنمية المستدامة لقمة الأرض جوهانسبورغ، 2002م.
- التعليم العالي في لبنان، عدنان الأمين، بيروت، 1994م.
- تقرير التنمية الإنسانية البشرية، المجلس الاقتصادي الاجتماعي، 2002م.





المحور

المجتمع المدني العربي
الضرورات والتحديات

صلاح الدين الجورشي(*)

دار جدال ولا يزال بين الباحثين حول مفهوم «المجتع المدني». أما التعريف الذي تستند إليه هذه الورقة ويتبناه الكثير من علماء الاجتماع العرب وغيرهم مثل الدكتور سعد الدين إبراهيم - فيقوم على اعتبار أن المجتمع المدني إنما هو عبارة عن «مجموعة من التنظيمات التطوعية الحرة التي تملأ المجال العام بين الأسرة والدولة لتحقيق مصالح أفرادها ملتزمةً في ذلك بقيم ومعايير الاحترام والتراضي والتسامح والإدارة السلمية للتنوع والخلاف. وتشمل تنظيمات المجتمع المدني كلاً من الجمعيات والروابط والنقابات والأحزاب والأندية والتعاونيات، أي كل ما هو غير حكومي وكل ما هو غير عائلي أو إرثي»[1].

هذا التعريف يبدو واضحاً ومحايداً وعملياً. إنه يجمع بين شروط الحق في التنظيم والاستقلالية والديمقراطية، ويقيم علاقةً وثيقةً بين الشكل والمضمون، كما يحافظ على قدر من الحيادية عندما يفصل المصطلح عن المواقف الأيديولوجية التي أربكت المفهوم وأضافت له مواقف مذهبية وأيديولوجية من خارجه، فلم يورد مثلاً العلمانية(بمعنى فصل الدين عن الدولة) كشرط حتمي لوجود المجتمع المدني، ولم يقرن المصطلح بمفهوم جاهز وشمولي للحداثة والتحديث، كما أن التعريف لم يُقْصِ

(*) كاتب وأكاديمي من تونس.

الأحزاب والنقابات والجماعات الدينية وجماعات المصالح ، خاصة في مجتمعات مثل المجتمعات العربية التي لا تزال تمر بتحولات هيكلية وتشقها أزمات بنيوية حادة ولم تستقر ثقافياً ومؤسساتياً، وهي لم تنته عند شكل قاطع من التوزيع الحاسم للمهام والأدوار. كما أن هذا التعريف يساعد على نقل الجدال من نطاق المفهوم النظري القابل للتعويم الأيديولوجي إلى دائرة الواقع المحدد الذي يمكن حصره كمياًوالتعاطي معه بحثياً وعلمياً .

الإسلاميون جزء من المجتمع المدني :

إذا تم التسليم بهذا التعريف يصبح من المنطقي اعتبار الحركات والمجموعات الاجتماعية ذات الخلفية الدينية جزءاً من المجتمع المدني وليس خارجةً عنه ، حتى لو لم تعِ هي ذلك. فهي من جهة تضم أحزاباً ذات عناية بالشأن العام، ينشط العديد منها وفق مقتضيات القانون المحلي الخاص بكل دولة توفر فيها قدر من الحريات ، ومنها تجمعات لا تزال تطالب بحقها في الوجود ، شأنها شأن أحزاب يسارية أو قومية أو حتى ليبرالية محرومة من حق النشاط القانوني في دول أخرى .

إن القول بأن المتدينين العاملين يعتبرون جزءاً من المجتمع المدني يرتكز على عدد من الاعتبارات يمكن الإشارة لبعضها مع ربط ذلك بالتعريف السابق الذي استندت إليه الورقة :

- غالباً ما يقع تعريف الحركات الدينية باعتبارها تنظيمات سياسية تتخذ من الدين مرجعيةً لها ، لكن بالتأمل يتضح أن الظاهرة أكثر تعقيداً ، فهي مزيج من الحركات والتيارات والتعبيرات الاجتماعية والثقافية والسياسية والدينية ، وهذا يعني أنها كتلة تاريخية متعددة الوظائف والأدوار ، ولا يمكن اختزالها أو حصرها في بعد واحد دون أن يعني ذلك بالضرورة أنها متجانسة أو موحدة وخالية من التناقض والاختلاف .

- هناك أحزاب إسلامية كثيرة عبّرت عن استعدادها للعمل السياسي وفق القواعد الدستورية المعمول بها في بلدانها ، وتعهدت بتجنب العنف وعدم اعتباره آلية مشروعة لحسم الخلافات السياسية .

- تحيل الظاهرة الدينية العربية إلى شبكة واسعة من الجمعيات والمؤسسات

الخيرية التي أسسها متدينون أو قريبون منهم ،وتقوم هذه الجمعيات بتقديم خدمات ضخمة لصالح قطاع واسع من المواطنين في عدد من البلاد العربية مثل الأردن وفلسطين ولبنان والكويت وبقية دول الخليج . وقد سبق أن أسهمت حركات معروفة خلال السنوات الأولى من نشأتها في تأسيس شبكة واسعة من الهيئات الخيرية كادت أن تغطي كامل أجزاء التراب الوطني ، بل إن بعض الجمعيات الخيرية الإسلامية نجحت في أن تنقل دائرة خدماتها من المستويات المحلية إلى الصعيد الدولي ، حيث وصل نشاطها إلى إفريقيا ودول آسيا الوسطى ودول البلقان ، ولا يمكن في هذا السياق التقليل من أهمية ما تقوم به الحوزات من دور هام في مساعدة الفقراء وتمويل التعليم الديني الشعبي المستقل عن الدولة .

- لا يمكن بأي حال من الأحوال إخراج كل هذا الزخم من الجماعات والجمعيات والمنظمات والهيئات الأهلية المستقلة من دائرة المجتمع المدني فكل دعوة إلى إقصاء هذه الكتلة الاجتماعية لا علاقة لها بالتقييم العلمي ، بقدر ما تعبر عن وجهات نظر أيديولوجية إقصائية ، فمن أي منطلق يمكن أن تعتبر جهة ما بكونها الممثل «الشرعي والوحيد» للمجتمع المدني، وأن غيرها المخالف لها في الرؤية المجتمعية ليس له مكان داخل ذلك المربع ، وفي حالة القبول بإخراج كل هذه الشبكات والمنظمات من دائرة تعريف المجتمع المدني ، ففي أي خانة يمكن تصنيفها هل ستعتبر تابعة للدولة أو تابعة لقوى غريبة عن المجتمع ؟ .

- الملاحظة الأخيرة في هذا السياق تتعلق بلفت نظر المهتمين بهذه الإشكالية إلى أن الجمعيات الخيرية أو غيرها التي تتخذ من الإسلام مرجعية نظرية أو عملية ليست جميعها مرتبطةً عضوياً بحركات الإسلام السياسي ، حتى وإن كان بعضها يلتقي مع تلك الحركات في عدد الشعارات أو الأدبيات ، فكما أنه لا يمكن اعتبار كل جمعية ثقافية تقدمية واجهةً لحزب سياسي يساري ـ فكذلك الشأن بالنسبة للجمعيات الإسلامية.

توظيف المصطلح في الصراع السياسي والأيديولوجي:

أربك ظهور الحركات الدينية أو العاملة باسم الدين أو ما يسميها رضوان السيد

«الحركات الإحيائية» ونموها السريع المعادلات السياسية والثقافية في معظم البلاد العربية ، وذلك بحكم أن مجرد احتمال ولادتها من جديد لم يكن وارداً ضمن مختلف السيناريوهات التي كان يتوقعها المثقفون ورجال السياسة منذ الستينات. لهذا لجأت النخب إلى أدواتها المعرفية معتمدة على المصطلحات المتوافرة لديها من أجل تفسير الظاهرة والتصدي لها. في هذا السياق وظّف مصطلح «المجتمع المدني» ضمن ذلك الصراع الذي بدأ منذ أواسط السبعينات ولا يزال مفتوحاً على جميع الاحتمالات. لهذا قام عالم الاجتماع التونسي «عبدالقادر الزغل» بالربط مثلاً بين ظهور الحركة الإسلامية في تونس وبين الاستعمال المكثف للمصطلح داخل الفضاء السياسي والأيديولوجي المحلي «حتى أصبح كلاهما نقيضاً للآخر»[2].

في مثل هذه الأجواء الصراعية خرج المصطلح من دائرة الاستعمال الأكاديمي الضيقة إلى فضاءات التنازع الأيديولوجي بمختلف اتجاهاته وألوانه ، صراع قادته أطراف من النخبة الديمقراطية ضد طرفين ، هيمنة السلطة على الحياة العامة من جهة، وظاهرة الإسلام السياسي من جهة أخرى ، وقد لاحظ الباحث الاجتماعي الدكتور الطاهر لبيب في هذا السياق أن المصطلح كان في تونس حاضراً في «كل أصناف الخطاب تقريباً من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين ، كما أنه وارد في الخطاب الرسمي للدولة ، وهذا يجعلنا مباشرة أمام مشكلة الاستعمال وتنوع المعنى الذي يصل إلى حد استنزاف المعنى أو اللامعنى»[3]. لقد «تمطط المفهوم وانحلّ واستُعمل في مقامه وفي غير مقامه ، والتجئ إليه لرنته وللقيمة الإيجابية التي يمثلها أكثر مما يُلتجأ إليه لمدلوله الخاص»[4].

لقد شكلت الحركة ذات المنحى الدينيّ في الآن نفسه تحدياً سياسياً وأيضاً معرفياً، ففي تونس على سبيل المثال كان اليسار الماركسي الراديكالي ، منذ بداية اللجوء إلى توظيف المصطلح من أشد الأطراف تحفظاً ورفضاً لاعتبار الإسلاميين جزءاً من المجتمع المدني القائم أو المنشود .و يعتقد محمد الكيلاني الذي يقود مجموعة تطلق على نفسها «الشيوعيون الديمقراطيون» بأن «المجتمع المدني يُعرف بصورة موجزة جداً باعتبار أنه يتميز أساساً عن نوعين من المجتمعات وهما : المجتمع الديني والمجتمع العسكري اللذان يتناقضان مع أبسط الحريات الفردية والعامة لأنهما يمنعان مثلاً حرية المعتقد والتفكير»[5].

هذا الرأي لم يؤيده معظم الباحثين والفاعلين السياسيين في الساحة التونسية فهؤلاء قد تابعوا التطور السياسي الذي عكسه خطاب حركة «النهضة» منذ الثمانينات، وعندما اطمأنوا إليها جنحوا إلى إدراجها ضن فعاليات المجتمع المدني ، خاصة بعد أن وقّع ممثل عنها في أواخر الثمانينات على نص الميثاق الوطني الذي تمحور جزءٌ منه حول ترسيخ قيم المجتمع المدني ، لكن مع أول مشاركة للإسلاميين في الحياة السياسية من خلال الانتخابات التشريعية لعام 1989م وبعد الإفصاح عن مضامين متناقضة مع القيم الحديثة التي ترسخت في المجتمع التونسي ، وهي مضامين دافع عنها بعض المرشحين ضمن قوائم حركة النهضة في تلك الانتخابات إضافةً إلى تحمسها المفرط في تلك المرحلة لجبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر رغم طابعها غير الديمقراطي ، وكذلك الهجوم القوي الذي شنته الحركة على برنامج الإصلاح التربوي، كل تلك المواقف وغيرها دفعت بمعظم الأطراف السياسية والفكرية التونسية إلى التوقف عن تأييد حركة النهضة والبدء بمراجعة الموقف العام من الإسلاميين عموماً وحركة النهضة خصوصاً . وفي تلك الأجواء الصاخبة صدرت بيانات ونصوص تُقصِي الإسلاميين من دائرة المجتمع المدني ، بل تعتبر حركة النهضة معادية له ومهددة لمقوماته[6]. لكن هذه المواقف خلقت بدورها ردود فعل مما دفع بالدكتور منصف المرزوقي الرئيس السابق للرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان ، يتساءل : هل يمكن في مشروعنا المدني إقصاء جزءٍ مهم من هذا المجتمع الذي نعتبره جزءاً من المجتمع السلفي؟ ثم قدم إجابة أولية فذكر أنه «مبدئياً ومنطقياً لا يمكن بناء مجتمع بإقصاء جزء منه ، خاصة إذا تعلق هذا الإقصاء بطريقة معينة اعتمدها هذا الجزء في التعبير عن الأمة وآمالها»[7] .

الإسلاميون ومقولة «المجتمع المدني»

من جهتهم لم يدرك الإسلاميون أهمية مقولة «المجتمع المدني» إلا في مرحلة متأخرة. وقد شكك بعضهم في مشروعية المصطلح أو الأطراف والمنظمات التي تتبناه وتدافع عنه ، ومنهم من رأى أن استعمال مصطلح المجتمع الأهلي أفضل من مصطلح «المجتمع المدني» لاعتقادهم بأن هذا الأخير يحمل شحنة غربية معادية للدين ، فهم توجسوا من أن يكون الغرض من المصطلح محاربة الدين أو إقصاءه من داخل المجتمع

بالتأكيد على مدنية الدولة والنظام الاجتماعي. لكن هناك من الإسلاميين من حاول أن يستوعب المصطلح والمفهوم وأن ينظر للانخراط العملي في الدفاع عن المجتمع المدني. فمثلاً تعرضت مجموعة «الإسلاميين التقدميين» -التي ظهرت في تونس منذ الثمانينات- للمصطلح ومفهومه خاصة عند المفكر الماركسي الإيطالي «غرامشي» وتبنت المصطلح منذ فترة مبكرة [8].

كذلك ناقش أحد الذين سبق له أن تحمل مسؤوليات في حركة النهضة قبل الانسحاب منها في مطلع التسعينات «ابن عيسى الدمني» مناقشة المصطلح والإشكالية بطريقة مختلفة، لقد اعتبر أنه لا يجوز من المنظور الاصطلاحي البحث الحديث عن مجتمع مدني بإطلاق اللفظ، كما رفض المقابلة التي لجأ إليها الكثيرون بين «الديني» وبين «المدني» لأن نقيضه هو غير الديني، ويترتب على هذا التصويب حسب اعتقاده «أن أنصار المجتمع المدني الذين يعرفونه نقيضاً للمجتمع الديني هم منطقياً أنصار ضمنيون للمجتمع غير الديني الذي لا يكون فيه للدين أي دور في النهضة أو التنمية». وأكد أن «السياق السياسي والأخلاقي للبحث عن صورة الاجتماع المنشود يستدعي التخلي عن عقلية احتكار الحقيقة وإقصاء المخالفين؛ لأن صورة المجتمع المدني ليست واحدة في أذهان جميع النخب السياسية والمثقفة». واعتبر أن النقيض الحقيقي للمجتمع المدني هو «المجتمع السلطوي الذي تحل فيه سلطة الدولة محل سلطة الشعب، وتكون الدولة فيه بالتالي هي منشئة الكيان الاجتماعي والمتحكمة فيه بدل أن يكون العكس». وانتقد بشدة «بعض النخب السياسية والفكرية العربية التي تتولى رفع شعار الدفاع عن المجتمع المدني في الوقت نفسه الذي تتخذ فيه من بعض الإيديولوجيات الإطلاقية التي تشرع لبعض الأنظمة السلطوية إطاراً مرجعياً لتفكيرها، أو تجعل من بعض الأنظمة السياسية ذات السلطة المطلقة مثالاً نموذجياً» [9].

مخاوف مشروعة وتحفظات قائمة:

يمكن لأي متتبع لشؤون ما يسمى بالحركات الدينية السياسية أن يلاحظ في السنوات الأخيرة أن خطابها قد شهد تحولاً بطيئاً وحذراً نحو الانفتاح على المنظومة الليبرالية، وفي هذا السياق لم تعد بعض الجهات الدينية تبدي تحفظاً تجاه استعمال مصطلح «المجتمع المدني».

لكن مع أهمية التطور الإيجابي الذي سجل هنا وهناك ، غير أن ذلك لا يلغي كلياً تلك المخاوف التي لا تزال قائمة حول مدى حصول اقتناع مبدئي لدى قطاع واسع من الإسلاميين بهذه المقولة ، ويمكن تفسير هذه المخاوف بجوانب تتعلق بنمط الدولة الإسلامية كما تستبطنها بعض كتابات الإسلاميين ، وكذلك موقفهم من استراتيجية التغيير السياسي والاجتماعي، وفي هذا السياق يمكن الإشارة إلى عدد من الملاحظات الأساسية :

1- تحتل مسألة إقامة «الدولة الإسلامية» مكانة محورية في المشروع السياسي لمعظم الحركات الإسلامية ، ورغم المحاولات التي تمت لتوضيح خصائص هذه الدولة وأهدافها إلا أن غموضاً كثيفاً لا يزال يكتنف جوانب عديدة من المصطلح ومضمونه. ومما عمّق حالة الغموض أن التطبيقات التي تمت في بعض الدول الإسلامية كشفت عن تعدد أشكال هذه الدولة ، بل دفعت بعض الإسلاميين إلى القول بأن الدولة الإسلامية «الحقيقية» لم تنبثق بعد .

ويعود هذا التركيز إلى اعتقاد شائع بأن الدولة هي المدخل للتغيير الاجتماعي وأسلمة المجتمع بحجة أن «الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن» فالسلطة تستهوي الكثير من الإسلاميين مثلما استهوت غيرهم لأنهم يرون فيها مصدر القوة القادرة على ضبط الجماهير وتوجيهها وفق مقتضيات المشروع المجتمعي الذي يحدده سلفاً الحزب الحاكم ، وهذا التصور يصطدم مع مقولة المجتمع المدني التي تعتبر أن مصدر الشرعية والقوة هو المجتمع ، وأن السلطة السياسية ليست سوى التعبير الفوقي عن مجموع القوى الاجتماعية. وإذا لم يدرك الإسلاميون بأن رؤيتهم للدولة تشبه الهرم المقلوب ، وأن المواطنين هم البداية والنهاية في النظام السياسي الديمقراطي - فسيكون مشروعهم شمولياً ، وسيكررون ما قامت به الأحزاب الشيوعية أو الأنظمة الدكتاتورية التي ضخمت الدولة مقابل إلغاء المجتمع .

2- يرتبط المجتمع المدني بمنظمة من القيم الأساسية ، مثل الحرية ، والتعدد ، والتعايش ضمن الاختلاف ،وحل الخلاف بالوسائل السلمية ، وتعميق الممارسة الديمقراطية داخل المنظمات وهياكل المجتمع ، وبالتالي فإن الانخراط في المجتمع المدني يقتضي التشبع بهذه القيم على الصعيدين الثقافي والسلوكي. فالنضال المدني

يتصف بروح أخلاقية عالية ، تؤمن بخدمة الآخرين بقطع النظر عن ألوانهم ودياناتهم ومستوياتهم الطبقية ، فقيم المجتمع المدني الحديث تتعارض مع كل التصورات القائمة على التمييز بين المواطنين أو بين النساء والرجال، ومن هذه الزاوية فبقدر ما يمكن أن يشكله انخراط الإسلاميين في حركية المجتمعات المدنية العربية من دعم وإضافة، بقدر ما يفرض عليهم هذا الانخراط إعادة بناء ثقافي حتى لا يحصل تعارض بين القيم الديمقراطية وبعض مفاهيم ما قبل الحداثة التي تنتشر في العديد من المؤلفات الرائجة وكذلك الرسمية .

3 - ورثت الحركات الإسلامية عن عدد من الأحزاب الشمولية المفهوم المركزي للتنظيم الحزبي ، فالعديد من هذه الحركات عملت على إنشاء عشرات الجمعيات والمنظمات الأهلية المختصة في تقديم الخدمات وبالرغم من أن هذه الشبكة من الجمعيات التي تقوم على التطوع ، إلا أنها تعتبر بمثابة الحزام الذي يحيط بنواة الحزب، إنها منظمات تقوم بخدمة التنظيم ، وتخدم استراتيجيته السياسية والانتخابية. فهدف هذه الجمعيات ليس بالضرورة خدمة المجتمع ، بقدر ما يمكن أن تكون جزءاً من استراتيجية الوصول إلى الحكم، ولا يعني هذا التقليل من شأن الجمعيات الإسلامية الناشطة في كثير من البلدان ، ولكن الغرض من إثارة هذه المسألة هو التأكيد على ضرورة حماية استقلالية منظمات المجتمع المدني ، إذ بقدر بقاء هذه الجمعيات بعيدة عن هيمنة الأحزاب أو الحكومات بقدر ما تقع حماية المجتمع المدني وتقوية قدراته ، وتحويله إلى جماعة ضغط أو على الأقل فئات عاملة في حماية المصالح وتطويرها، إنْ لجهة التوعية أو لجهة المصلحة، في وقت تزداد فيه الحاجة إلى تشريك كل القوى والأفراد في العملية التنموية بمفهومها الواسع .

* * *

1 - راجع مقدمة سعد الدين إبراهيم لكتاب: المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في ليبيا لمؤلفه محمد زاهي المغربي، إصدارات مركز ابن خلدون.

2 - راجع إسهامه في كتاب: المجتمع المدني في الوطن العربي، الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية.

3 - طاهر لبيب، كراس ،المجتمع المدني، الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان، دار صامد، ص8.

4 – سليم اللغماني، مقال: المجتمع المدني ومتطلباته، المجلة العربية لحقوق الإنسان عدد 3، المعهد العربي لحقوق الإنسان، سبتمبر 1996م ، ص 88.

5 – محمد الكيلاني، المجتمع المدني كما يراه، ص58.

6 – انظر عريضة : نحو مجتمع مدني يفصل فيه الدين عن السياسة، مجلة المغرب، عدد 172، أكتوبر 1989م، ص58.

7 – راجع مداخلته في ندوة قابس بصفته رئيساً للرابطة.

8 – راجع كتاب: الإسلاميون التقدميون، صلاح الدين الجورشي، مبادرات فكرية، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، عام 2000م.

9 – ابن عيسى الدمني، بحثاً عن المجتمع المدني المنشود، مجلة مستقبل العالم الإسلامي، العدد الرابع، السنة الأولى، خريف 1991م، ص225.





نحو منهج سليم في قضية موثوقية الرسائل العربية الإسلامية المبكّرة

وداد القاضي(◆)

عندما يجتمع عدد من الباحثين في الدراسات العربية الإسلامية من الشرق والغرب، في مطلع القرن الحادي والعشرين، لبحث قضية «التراث والمنهج»، فإنّ واحداً من الموضوعات التي لا بدّ لهم من التعرض لها مسألة مدى موثوقية النصوص العربية المبكّرة التي يفترض أنها ترجع إلى القرن الأول والنصف الأول من القرن الثاني للهجرة، إذ إن الغالبية العظمى لما وصلَنا من صُورها يرجع إلى القرن الثالث الهجري أو ما بعده. وليست هذه القضية بجديدة جدّة تامة بين الدارسين المحدثين المتخصصين في الحضارة الإسلامية، خاصة في الغرب، إذ إنّ جذورها ترجع إلى أيام المستشرق المجري «أجناس جولد تسيهر» في أواخر القرن التاسع عشر؛ ولكنّ أموراً جدّت في الثلاثين سنة الماضية جعلت القضية تطرح بحدة مرة أخرى، أهمها نشر دراسة توصل الشكّ في موثوقية النصوص المبكّرة حتى القرآن نفسه (دراسة وانسبورو المعنونة Qur'anic Studies والمنشورة سنة 1979)، وظهور بعض الدراسات التي تسلخ عن النصوص التاريخية العربية المبكرة أيّ موثوقية ابتداءً، وتفضّل عليها النصوص (غير الإسلامية)، كالنصوص اليونانية والسريانية (مثل دراسة كرون وكوك المعنونة Hagarism)، ثم قيام موجات عنيفة من النقد الشديد

◆ باحثة في التاريخ الأدبي والفكر العربي الإسلامي، وأستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة شيكاغو.

4) أن علماء المسلمين أنفسهم قد تشككوا منذ ما يزيد على ألف سنة في صحة بعض النصوص المبكرة، ولولا ذلك ما ظهر علم الجرح والتعديل (في مجال الحديث النبوي) ولا ما سُمّي فيما بعد بالانتحال (في الشعر الجاهلي).

5) أن جهود هؤلاء العلماء المسلمين ودراسات بعض الباحثين المعاصرين تؤكد أن قدراً غير قليل من النصوص المنسوبة إلى الفترة المبكّرة هو من الموضوع لا من الصحيح، وذلك لدواعٍ متعددة متفاوتة في المنبع، منها ظروف الكتابة المادية في هذه الفترة، خاصة لجهة شحّ مواد الكتابة وغلائها نسبياً، وغلبة الأسلوب الشفوي في تناقل الأخبار، وتأخّر حركة التدوين الكبرى على الفتوح لمدة طويلة، واتساع رقعة أراضي الخلافة الإسلامية اتساعاً عظيماً وبسرعة مذهلة، وتفادت مناطق هذه الخلافة فيما بينها في التفذلك والإنتاج الحضاريّين، ثم ظهور الخلافات الدينية والسياسية بين المسلمين بعد وقت قصير من انتشار الإسلام وقيام دولته، وهذا أدّى بدوره إلى ظهور التعارض بين فئات هذا المجتمع – مذاهب وطوائف وفرقاً– في الأهواء، وإلى تأخّر التبلور المذهبي العقدي لدى القسم الأعظم من المسلمين – أهل السنّة والجماعة– حتى ما بعد قيام الدولة العباسية في الثلث الثاني من القرن الثاني.

6) غير أن هذا كله لا يعني أن المسلمين لم يدوّنوا شيئاً قبل ابتداء حركة التدوين الكبرى في منتصف القرن الثاني للهجرة، وإنْ كنّا لا نريد أن نصدّق آلاف الإشارات إلى ذلك في المصادر المتأخرة، فليس علينا إلا أن نلقي نظرة على ما دُرسَ حتى الآن من أوراق البردي (خاصة دراسات بيكر وغرومان وأبوت ودعم ويوسف راغب) حتى نقرر أن الكتابة كانت وسيلة رئيسية من وسائل التعبير الأدبي، جنباً إلى جنب مع التناقل الشفوي للأخبار أحياناً، ولذلك فإن علينا أن نأخذ ذلك بعين الاعتبار ونحن نتصدّى لحلّ مدى موثوقية النصوص العربية الإسلامية المبكّرة.

وأودّ فيما يلي أن آخذ فنّاً واحداً من فنون الكتابة العربية الأدبية المبكّرة: فنّ الرسالة، وأتابع نماذجه التي حفظت لنا منه، وأقترح بشأنه بعض الاقتراحات العامة في مجال التوثيق له (أو عدمه)، على أن يكون ذلك مَثلاً وحسبُ على الطريقة التي

أرى أن نستعملها منهجاً في مادة الفترة المبكرة. وما أعنيه بـ «التوثيق» أن يقوم الدارس بتقويم الرسالة التي يعالجها ويحكم ما إذا كانت حقاً -كما وردت بنصّها الحرفي- من تأليف الشخص الذي نَسبتْ إليه المصادر المتأخرة تأليفها، في فترة ما قبل منتصف القرن الثاني للهجرة، وعلى ضوء تقويمه ذاك يثبت موثوقية نسبتها أو يرجّحه أو ينفيه.

يمكن تعريف الرسالة بأنها نصّ يكتبه شخص واحد في الأغلب، أو جماعةٌ في حالات نادرة، إلى شخص آخر في الأغلب، أو إلى جماعةٍ في حالات أقل. وقد وصلتنا مئات الرسائل المنسوبة إلى فترتي صدر الإسلام والدولة الأموية (كما نراه في كتاب أحمد زكي صفوت «جمهرة رسائل العرب»، القسم الثاني من الجزء الأول، وكامل الجزء الثاني، ثم كتاب محمد ماهر حمادة «الوثائق السياسية والإدارية العائدة للعصر الأموي»، وفي الكتاب الأخير وحده 955 رسالة)، وهذه الرسائل أوردتها المصادر التاريخية والأدبية التي ترجع إلى القرن الثالث وما بعده. ويمكن قسمة هذه الرسائل في قسمين: 1- الرسائل المتعلقة بالدولة، 2- الرسائل المتعلقة بالعقيدة.

1) الرسائل المتعلقة بالدولة :

تشكّل هذه الرسائل القسم الأعظم مما وصلنا، وهذا أمر مفهوم، إذ إنّ هذا النوع من الرسائل هو الذي يهمّ المؤرخين حِفظُه، لما لنصوصه من علاقة ضرورية بفهم السياق التاريخي للأمّة. غير أن هناك جانباً آخر منه لم يُعْنَ المؤرخون به إلا فيما ندر، وإنما حفظت لنا نماذج منه على أوراق البردي، ولذلك عني به المتخصصون بالبرديات أكثر بكثير من المؤرخين. أرى أنه لابد من الفصل بين هذين اللونين من الرسائل المتعلقة بالدولة، ودراسة كل منهما على حدة، وسوف أسمّي النوع الأول منهما: الرسائل الإدارية، والنوع الثاني: الرسائل السياسية.

أ- الرسائل الإدارية:

هذه الرسائل لا يرقى إلى نصوصها أيّ شك لأنها وصلتنا مكتوبة على أوراقها الأصلية، فهي (وثائق) وليست (أخباراً) متناقلة. ويرجع الفضل في نشر عدد لا بأس

به منها إلى جهود كارل هاينرش بيكر و أدولف غرومان ونابيا أبوت ويوسف راغب في الأكثر. ومادة القسم المبكّر من هذه الرسائل تعني بمختلف شؤون الدولة، والمسائل المالية منها بشكل خاص، كالضرائب والأرزاق. وبطبيعة الحال فإن قسماً كبيراً من هذه البرديات لا يهمنا في هذا البحث بخاصة، لأنه ليس مكتوباً بشكل رسائل (إيصالات- غرومان 3: 160؛ لوائح - غرومان 3: 201)، ولكن بعض الرسائل منها هامة جداً لمن يريد أن يدرس موثوقية الرسائل المبكرة، إذ إنها تسعف في أمرين هامين الأول هو دلالتها - مع غيرها من (الوثائق)- على ما يمكن أن يقال بشكل قاطع عن «الدولة» الإسلامية، من حيث هي نظام سياسي معقّد. وقد درس هذه المسألة فرد دونر في بحث له نشر سنة 1986م في مجلة Journal of the American Oriental Society (الصفحات 283- 296)، وفيه بدأ بتحديد مفهوم (الدولة) فقال: إن الدولة بناء سياسي ينطوي على مجموعة من المؤسسات السياسية ويرتكز على تصورٍ للسلطة التشريعية مبنيّ على فكرة العدل. فالدولة على ذلك - بواسطة مؤسساتها وأيديولوجيتها التشريعية- تنظّم علاقات القوى المختلفة في المجتمع، وتضعها في إطار كبير، وتجعل لسلطتها هي المكانة العليا بين سائر القوى في المجتمع. ومؤسسات الدولة التي تمكنها من بسط سلطة القانون وحفظ النظام السياسي سالماً هي: المجموعة الحاكمة، والجيش والشرطة، والسلك القضائي، وإدارة الضرائب، وبعض المؤسسات الإضافية. وقد درس دونر نماذج مما نشر من هذه المادة (الوثائقية) (أوراق البردي، والنقوش، والنقود، والأوزان) عن الفترة المبكرة، وتوصل إلى نتائج قاطعة تدلّ على أن (الدولة) الإسلامية كانت واضحة المعالم منذ خلافة عبدالملك بن مروان (65-86هـ)، وأنه كان هناك (دولة) على الأرجح منذ خلافة معاوية بن أبي سفيان (41-60هـ). أما فيما يتعلق بالفترة السابقة على خلافة معاوية فإن المادة المتوفرة من الوثائق ضئيلة ولا تسمح بالاستنتاج الواضح، وإن كانت هناك بعض الدلائل على أن (الدولة) الإسلامية سبقت خلافة معاوية.

والأمر الثاني الذي تسعفنا فيه هذه الوثائق، الرسائل، إنها تمكّننا من دراسة شكل الرسالة ومصطلحها كما كان معروفاً على وجه التأكيد أيام (الدولة) الإسلامية المبكّرة هذه، وذلك موضوع لم يبحث بدقة بَعدُ فيما أعلم. ولا شك أن

دراسة من هذا النوع تصطدم بعقبات جمّة، أهمها قلة عدد هذه الرسائل، وانطماس أجزاء منها بفعل الزمن، وكون أقدمها -سوى عدد قليل- لا يرجع إلى ما قبل سنة 90 هـ وهي السنة التي كان فيها قرّة بن شريك والياً على مصر في خلافة الوليد بن عبدالملك. ثم إن القسم الأكبر على الإطلاق مما وصلنا منها يرجع إلى مصر وحدها. (وإن وصلتنا بعض النصوص من فلسطين)، وإن القسم الأعظم منها يُعْنَى بالأمور المالية، وذلك موضوع محدود بطبيعته، ألفاظاً وتعابير وإنشاءً وخطاباً. ورغم ذلك فإن العمل في دراسة هذه الرسائل المبكرة مطلوب بشدّة اليوم، وقد يعطي نتائج أكثر مما يتوقعه المرء؛ وأودّ هنا أن أعطي نموذجا على ذلك.

يشير مايكل كوك في كتابه Early Muslim Dogma إلى أن مجموعة من الرسائل التي يفترض أنها مبكرة تفتتح بعد البسملة و «أما بعد» بصيغة الحضّ على «تقوى الله» (أوصيك، نوصيك بتقوى الله) (صفحة 6)، وهذه الرسائل ترجع في نظره إلى أواخر الفترة الأموية لا إلى القرن الأول الهجري (في صفحات متفرقة)، إذ إنه يلاحظ أن مثل هذا التعبير لا يرد فيما وصلنا من برديات المتحف المصري ولا في الرسائل المعاصرة المنقولة في المصادر (الصفحة 27 الملاحظة رقم 15). وملاحظة «كوك» صحيحة فيما اطلعت عليه من برديات إضافية، إلا أنه يلاحظ أن في إحداها ـ مما لم يطلع عليه كوك[1] ـ يرد تعبير (واتقِ الله فيما تلي)، (وهي ترجع إلى سنة 91هـ، أي أنها من القرن الأول الهجري)، وإن كان هذا التعبير يجيء في وسط الرسالة لا في أولها[2]، بغير أن يكون مسبوقاً بأحد أشكال الفعل (أوصى)، وبصيغة الفعل (اتقِ) لا بصيغة الاسم (تقوى).

إن هذه الملاحظة قد تكون جزئية وغير حاسمة في النتائج أولياً، ولكنني لا أشكّ في أن متابعة الدراسة المتأنية في مثل هذه الأمور من شأنه أن يلقي أضواء جديدة على ما نعرف على وجه اليقين عن الرسائل المبكرة، وأن يلزمنا بإعادة تقويم الأحكام المعمّمة التي قد تكون جائرة بحق التراث العربي الإسلامي المبكّر.

وفي هذا الصدد أودّ أن أنبّه إلى قضية أخرى تفيدنا فيها الرسائل / الوثائق، وهي مسألة ما قد تكشف عنه من تخلّل أثر التعبير القرآني فيها (ولفظ «التقوى» وسائر صيغ الفعل «اتقى» كثيرة في القرآن)، وهذا بدوره يوضح مكان القرآن في ذلك

المجتمع الإسلامي المبكّر، ويدحض الشكوك المثارة حول تاريخ تشكله النهائي، كما أراد وانسبورو. ولعل مما يجب أن يوجه إليه الاهتمام في مجال الدراسات القرآنية الأوراق المكتشفة حديثاً في الجامع الكبير بصنعاء، وبعضها من مصاحف ترجع إلى العصر الأموي. وهذا أيضاً مجال لا يزال البحث فيه في خطواته الأولى.

يبقى أن المشكلة الكبرى بالنسبة لدراسة البرديات تشتُّت أماكن وجودها (وأنا أعرف أن هناك مجموعات منها في جامعات شيكاغو وييل وكولومبيا ومتشيغان من الولايات المتحدة الأمريكية وحدها)، وصعوبة قراءتها بحيث إن التدرب على تلك القراءة أمر ضروري، ثم إن قسماً غير قليل منها قد لا يؤدي إلى كشوفات كبيرة حتى لو نُشر (بعد جهود جمّة)، وأن الرسائل بالذات قد لا تشكل نسبة كبيرة منها على أن هذا أمر لا يمكن الجزم به حتى يتمّ العمل نفسه، وهذا قد يستغرق عقوداً طويلة من السنين، وهو وقت ثمين لا يمكن أن يتوقف فيه البحث في التراث بانتظار نتائج البرديات القاطعة، إلا أنه على الأقل يجب أن يجعلنا أقل تغطرساً في القطع بما نصل إليه من نتائج، وأكثر حثاً على التحفُّظ العلمي، وهذا كله مما يخدم المنهج العلمي السليم في نهاية المطاف.

ب- الرسائل السياسية

تشكّل هذه الرسائل الأكثرية الساحقة مما وصلنا من رسائل الفترة المبكرة، إذ نجد فيها رسائل معاوية وعلي وعبدالملك والحجاج .. إلخ. وهذه الرسائل هي أعسر الرسائل على التوثيق، وخاصة في الحالات التي يكون هناك فيها تباين بين رواياتها وعندما تكون واضحة الهوى، شيعياً كان ذلك (منهج البلاغة) أو أموياً (الإمامة والسياسة المنسوب لابن قتيبة) أو غير ذلك (كتاب الفتوح لابن أعثم). ورغم ذلك فإن عملية التوثيق ليست مستحيلة منهجاً، وفي ذلك يمكن استعمال أدوات مختلفة، أتطرق هنا إلى بعضها.

وأول أداة لذلك هي وضع الرسالة موضع البحث في موضعها من جهاز الدولة. وقد مرّ الحديث على (الدولة) الإسلامية وما تقطع به الوثائق المختلفة بشأنها، ونتائجها تؤدي إلى أن تعتبر الرسائل المروية عن الفترة التالية لخلافة معاوية - سنة ٤١هـ وما

بعدها- أوثق من الرسائل السابقة عليها من حيث المبدأ، والرسائل التالية لخلافة عبدالملك بن مروان (خاصة بعد انتهاء فتنة ابن الزبير سنة 73هـ) رسائل أرجح في التوثيق من سابقاتها، وهذا أمر يتفق وما نعرفه عن الدولة الإسلامية من المصادر التاريخية والأدبية، من أن ديوان الرسائل أُحدِثَ زمن معاوية بن أبي سفيان، وأن عبدالملك بن مروان قام بإصلاحات إدارية واسعة النطاق بعيدة النتائج إثر استقلاله بالخلافة سنة 73هـ وبذلك فإن الرسائل السابقة على خلافة معاوية يكاد يكون من المستحيل القطع بموثوقيتها من منظور الدولة هذا.

على أن هذا التعميم لا يكفي، ويجب أن يتمّ البحث في العمق في طبيعة الدولة الإسلامية المبكرة. وفي هذا المجال يجب أن يُسأل سؤال رئيسي: من أين جاء المؤرخون والأدباء بالرسائل التي دوّنوا نصوصها؟ إن هذا السؤال يقودنا بصفتهم حلقة وصل بين الرسالة الأصلية والنص التاريخي أو الأدبي لها في كتب المؤرخين والأدباء.

أ- ديوان الرسائل : لا نعرف عن طبيعة عمله الشيء الكثير، سوى أنه بدأ في خلافة معاوية، ومعه أحدث ديوان الخاتم لختم الرسائل منذ عهد معاوية: سرجون وابنه ومن بعدهم، ويبدو مؤكداً مما حفظ من برديات مصر أن عمّال الخليفة في ولايات الدولة كان عندهم شكل من أشكال ديوان الرسائل في عواصم ولاياتهم، لأنَ بعضها يجيء في آخره (وكتب فلان) (مثلاً: «وكتب راشد» في بعض رسائل قرّة ابن شريك)، بحيث إن نصوص هذه البرديات يمكن أن تشكّل مصدراً لتحديد هؤلاء الكتّاب في بعض السنوات على الأقلّ. ويظهر من هذه البرديات أيضاً أن اللغة الرئيسية المستعملة فيها هي العربية، ولكن بعضها يجيء فيه ألفاظ أو تعبيرات أو أقسام باليونانية (غرومان 3: 48-51)، وهذا يعني أن اللغات المحلية السابقة على الفتح الإسلامي (بما في ذلك الفارسية، وإن كان ليس لدينا نماذج منها) ظلت مستعملة جزئياً في ديوان الرسائل، خارج مركز الخلافة في الشام على الأقلّ. على أن إصلاحات عبدالملك بعد سنة 73 هـ-وتعريب الدواوين منها بشكل خاص- غيّرت ذلك إلى حدّ بعيد، وإن كان ديوان الرسائل أقلّ تأثراً من ديوان الخراج بتلك الإصلاحات. ولا تهتم المصادر بذكر أية تفصيلات عن وضع الديوان بعد حركة

التعريب، إلا أن بعض الأخبار المتفرقة فيها تمكننا من تصوّر التطور الذي حدث فيه منذ السنوات الأخيرة من خلافة عبدالملك - أي قبيل سنة 86هـ. وقد قمتُ في بحثٍ لم ينشر بعد بربط هذه الأخبار وتفسيرها، وقد بدا لي منها أن الديوان- في العاصمة على الأقل- سرعان ما أصبح شيئاً يشبه (المؤسسة التعليمية)، يدخله المتعلم الراغب في أن يصبح كاتباً، ويتدرّب فيه - بإشراف كتّاب متقدمين- على كتابة الرسائل بأشكالها المختلفة طبقاً لما يشبه (البرنامج) التعليمي، ويجتاز ما يشبه (الامتحانات) التي تؤهله لأن يصبح كاتباً فيه. وبعد (التخرج) يصبح الكاتب واحداً من كتّاب كثرٍ موضوعين بتصرف صاحب الديوان، فتوكل إليهم (صياغة) الرسائل المراد إنفاذها عن الحضرة، بحسب التعليمات التي يتلقونها من رئيسهم. فإذا تميز الواحد منهم تميزاً خاصاً كتب عن الخليفة مباشرة، وأعلى رتبة يمكن أن ينالها أن يصير صاحب الديوان كله.

إن هذا التصور لمدى التعقيد الذي أصاب ديوان الرسائل يتصل بموضوعنا اتصالاً مباشراً من حيث إنه يشير إلى حالة الرسائل السياسية الرسمية في القسم الثاني من الفترة الأموية، وهو تصوّر يدلّ على أن الرسائل الرسمية كانت تمرّ بغير خطوة قبل أن تصل صورتها النهائية، وهذا بدوره يعني أنه من المرجح أنه كان هناك في الديوان نسخة واحدة على الأقلّ من الرسالة المرسلة إلى الخارج، هي المسوّدة الأخيرة لها، وإن كنّا لا نملك الشواهد اليقينية على أن ذلك كان (روتيناً) متبعاً باطراد في الفترة الأموية. على أن هناك شاهداً على أمر آخر، وهو أن الرسائل الواردة إلى الديوان بالعاصمة من الخارج كانت تحفظ فيه حتى بعد أن يتوفى الخليفة المخاطب بها، وهذا الشاهد نجده في رواية في كتاب سيرة عمر بن عبدالعزيز لابن عبدالحكم[3] (المتوفى سنة 268هـ)، وهي تقول: إن الوليد بن عبدالملك كتب إلى زيد بن حسن بن علي بن أبي طالب يسأله أن يبايع لعبد العزيز بن الوليد ويخلع سليمان بن عبدالملك. فَفَرِقَ زيد من الوليد فأجابه؛ قال ابن عبدالحكم: (فلما استخلف سليمان وجد كتاب زيد إلى الوليد بذلك). ولا يهمنا سائر الرواية، ولكن هذا القسم الأول منها يدل على إمكان وجود نوع من (الأرشيف) لحفظ الرسائل الواردة منذ حدود سنة 95 هـ على الأقلّ، وهذا أمر يسير إلى أن التعقيد والتنظيم أخذا يزدادان

باطراد بعد إصلاحات عبدالملك؛ ولئن كانت الرسائل الواردة تحفظ، فإن نسخ الرسائل الخارجة كانت على الترجيح هي أيضاً تحفظ.

كيف يفيدنا ذلك في موضوعنا؟ إنه يقوّي الاحتمال بوجود بعض النسخ الأصلية -أو الصور منها- الصادرة والواردة، في العاصمة وفي الأطراف بشكل مكتوب (وليس بشكل شفوي) في دواوين الدولة بعد كتابتها بوقت قصير منذ القسم الثاني في الفترة الأموية على الأقلّ، وهذا يعني أن الوصول إليها (أو إلى بعضها) بنصوصها، لم يكن أمراً مستحيلاً، خاصة إذا تذكرنا ضخامة (مؤسسة) الديوان وكثرة العاملين فيها، ثم إذا تذكرنا أن الكتابة منذ ما قبل تلك الفترة كانت قد أصبحت مهنة يشتغل فيها أفراد أجيالٍ متتاليةٍ من الأسرة نفسها (آل سرجون منذ زمن معاوية، وآل عبدالحميد يحيى منذ زمن هشام)، وهذا موضوع سوف أعود إليه من بعد.

غير أن القول بانفتاح المجال أمام الوصول إلى الرسائل الرسمية الأموية المتأخرة شأن يختلف عن القول بأن حوادث الأيام قد أبقت عليها سالمة سليمة، خاصة أن سقوط الدولة الأموية وقيام الدولة العباسية حدثا بعد خراب ودمار كبيرَيْن، وأن موقف الدولة العباسية من سالفتها كان مشحوناً بأشكال الانتقام والرغبة في طمس المعالم، غير أن هذا الأمر يستحيل تقويمه تقويماً كاملاً، وإن كان يمكن التقدير بأن الثورة العباسية قد تمكنت من إتلاف جانب كبير من هذه الرسائل، وجعلته في حُكْم المفقود إلى الأبد، خاصة فيما يتعلق بالوارد منه إلى الديوان المركزي بدمشق (وحرّان، مركز مروان بن محمد)، لكنها لا يمكن أن تكون قد أتلفته كله، خاصة بالنسبة للرسائل المتوفرة في الأطراف، بل إن هذا أمر مؤكد حتماً، وإلاّ لما كنّا وجدنا منها اليوم -بعد أكثر من ألف سنة- برديات مصر وغيرها. وهذا كله يعني أن جانباً من الرسائل الرسمية الأموية المتأخرة قد بقي الوصول إليها ممكناً بعد سقوط الدولة الأموية. ويجب ألاّ ننسى بالإضافة إلى ذلك أن عدداً غير قليل من رسائل الدولة الرسمية كان يقرأ على المنابر (فيما يمكن أن يسمّى اليوم ب«المنشورات السياسية»، كالإعلامات بالفتوح، وبالحجّ، وبتولية ولاية العهد، والبيعة، ولذلك فشهوده كثر من ناحية، ونسخه كثيرة أيضاً، منها واحدة في كل مركز من مراكز الولايات على الأقلّ.

ولكن مرة أخرى لابد من القول بأن انفتاح المجال أمام الوصول إلى هذه الرسائل شأن يختلف عن القول بأن نصوصها التي وردت في المصادر المتأخرة تأخراً بالغاً في الزمن عنها هي نفسها نصوصها التي جاءت عليها حين كتابتها. وهذا يوصلنا إلى الحديث عن الشق التالي من هذا الموضوع، وهو دور الإخباريين والكتّاب بصفتهم حلقة وصل بين الرسائل الأصلية وروايات المؤرخين والأدباء لها.

ب- دور الإخباريين: إن أبرز وأهمّ كتب التاريخ التي وصلتنا من القرن الثالث، أعني بذلك تاريخ الطبري وأنساب الأشراف للبلاذري، أن رواياتها عن الفترة الأموية موضع البحث جاءت مسندة. ونحن نعلم من علم الحديث أن الإسناد لا يشكل بالضرورة ضمانةً ضدّ الوضع أو التحريف، والشيء نفسه ينطبق على التاريخ. ورغم أن العلميْنِ يشتركان في أن الكتب المعتمدة المتأخرة منهما (البخاري ومسلم/ البلاذري والطبري) مؤسسة على كتب أسبق منها تأليفاً في الحقل نفسه، فإن وضعيهما ليس متماثلاً. ففي حين أن الرواية الشفوية ظلت تقوم بدور رئيسي في مجال النقل في علم الحديث، نجد أنفسنا في مجال التاريخ أكثر تطلعاً إلى الكتب المدوّنة في فترةٍ أبكر؛ وفي زمن الرسول ﷺ لم يكن هناك جهاز منظم للدولة، على عكس الحال في الفترة الأموية، وخاصة المتأخرة منها، هذا فضلاً عن أن الحديث النبوي -لمكانة الرسول العليا في الضمير الإسلامي- عرضة للوضع أكثر من التاريخ، وفي حين أن الزمن الذي يتطلع المحدّث إلى إثباته زمناً لظهور الحديث المعيّن يرجع إلى فترة الرسول (حتى مما قبل الهجرة)، نجد أنفسنا في مجال التاريخ الممكن التحقيق منه متطلعين إلى إثبات نصّ الرسالة المعيّنة إلى ما لا يسبق خلافة معاوية، إلى أربعينات القرن الأول، بل إلى ما لا يسبق -بتحققٍ أكبر- أواسط خلافة عبدالملك، أي في سبعينات هذا القرن نفسه. ودعني أوضح الأمور أكثر فأقول: إذا كان لدينا مجموعة من الأحاديث ترجع إلى أواسط القرن الثاني، فإنّ المسافة الزمنية بينها وبين صاحب القول المنسوبة إليه -الرسول- مسافة قرن ونصف؛ أما إذا كان لدينا كتاب تاريخ يرجع إلى أواسط القرن الثاني فإن المسافة بينه وبين الأحداث التي يؤرخ لها - والرسائل التي يوردها من ضمن ذلك- لا تزيد على نصف قرن أو أكثر قليلاً، بل إنه قد يؤرخ لأحداث عاصر بعضها.

هذه الكتب الأسبق تأليفاً على كتب المؤرخين المعتمدين لم يصلنا منها شيء يستحق الذكر، وأصحابها هم الإخباريون الذين أشرت إليهم في رأس هذه الفقرة على أننا نعرف عن هذه الكتب شيئاً هاماً وهو عناوينها التي حفظها لنا ابن النديم في فهرسته، فقام بذلك بخدمة لا مثيل لها للتراث التاريخي المبكر. فمن هؤلاء الإخباريين محمد السائب الكلبي (المتوفى سنة 146هـ) وعوانة بن الحكم (المتوفى سنة 147هـ) وأبو مخنف الكوفي (المتوفى سنة 157هـ) وسيف بن عمر (المتوفى سنة 180هـ) والواقدي والهيثم بن عدي (وكلاهما متوفى سنة 207هـ) ونصر بن مزاحم (المتوفى سنة 212هـ) ثم قمة الإخباريين أبو الحسن المدائني (المتوفى سنة 225هـ)، وهو بدوره ينقل عن الإخباريين السابقين. فهؤلاء كانوا مصدراً أساسياً للمؤرخين المتأخرين، ومن ثمّ فهم يشكلون حلقة الوصل بين الرسائل الأصلية وبين صورة تلك الرسائل كما أوردها المؤرخون هؤلاء في تواريخهم أي كما وصلتنا.

هؤلاء الإخباريون، وخاصة الأولون منهم، لم يكن مستحيلاً عليهم الوصول إلى نصوص بعض الرسائل السياسية الأموية المتأخرة. ولكن المشكلة أننا لا نعلم ما إذا كانوا حقاً نقلوها من أصولها. والحقيقة أن عناوين كتب هؤلاء الإخباريين التي أوردها ابن النديم ليس فيها ما يدل على أنهم عنوا بالرسائل الرسمية بشكل خاص. ولكننا نعلم – من جهة مقابلة– أن عنوان كتابٍ ما لا يدلّ حصراً على كل ما فيه، وكتاب المدائني المعنون (كتاب التعازي) (الفهرست:116) فيه نصّ غير رسالة رسمية من العصر الأموي، فكيف بالكتب الأخرى عن مختلف الخلفاء والعمال والقبائل والأحداث، بل كيف بكتابٍ مثل كتاب (أشراف الكتّاب) للهيثم بن عدي (الفهرست: 112)؟ إنه من الصحيح أن القطع في هذه المسألة ليس ممكناً بعد، ولكن هذا ليس لاستحالة ذلك استحالةً تامةً، ولكن لأن الدراسين لم يعنوا بدراسة هذا الموضوع دراسة متأنية تفصيلية؛ وحيث إن مادة أكبر من مواد الإخباريين قد أصبحت متوفرة لدينا، فإن إمكانات هذه الدراسة قد أصبحت أوفر، ونصيبها من النجاح في إيجاد الأجوبة على الأسئلة عن علاقة النصوص المتأخرة بالنصوص الأصلية تزداد مع ازدياد الكشوف في المخطوطات العربية.

جـ– دور الكتّاب: يترجم ابن النديم في فقرته عن الكتّاب المبكّرين في العصر

الأموي (الفهرست: 121) لعدد من هؤلاء الكتّاب (عبدالحميد بن يحيى، غيلان أبو مروان، سالم، عبدالوهاب بن علي، خالد بن ربيعة الأفريقي، يحيى ومحمد ابنا زياد الحارثيان)، ويذكر في كل ترجمة عدد أوراق رسائل كل منهم المجموعة (عبدالحميد ألف ورقة، غيلان ألفا ورقة، سالم مائة ورقة، خالد مائتا ورقة، ويقول عن عبدالوهاب بن علي أن رسائله قليلة، وعن ابني زياد الحارثيين أن لهما رسائل مجموعة). وما تعنيه أقوال ابن النديم، وهو ورّاق أي تاجر كتب، أن هذه الرسائل كانت موجودة قبل تأليفه كتابه في أواخر القرن الرابع الهجري. إلا أننا نعلم أنها كانت لا بدّ موجودة قبل ذلك بقرن على الأقلّ، عندما صنّف أحمد بن أبي طاهر طيفور (المتوفى سنة 280هـ) كتابه الضخم الذي لم يصلنا أكثره (المنظوم والمنثور)، بل إن بعضاً منها كان معروفاً زمن الجاحظ (المتوفى سنة 255هـ) في النصف الأول من القرن الثالث وربما في أواخر القرن الثاني أيضاً. فمن أين جاءت هذه الرسائل، ومن جمعها، ولماذا جمعت أصلاً؟

الأمر المؤكد أن هذه الرسائل، أو بعضها على الأقلّ، قد اهتم بها ليس المؤرخون وحسب وإنما الأدباء أيضاً، باعتبارهما –على الأقلّ منذ خلافة هشام (105-125) وكاتبه سالم أبو العلاء– تشكّل نماذج أدبية يحرص على تناقلها والإفادة منها، ومن هؤلاء الأدباء جماعة يمكن تخصيصهم بالذكر، وهم الكتّاب، تلك الفئة من موظفي الدولة الذي كان كيانهم قد بدأ بالتحدّد «طبقة» مستقلة منذ ما قبل سقوط الدولة الذي كان كيانهم قد بدأ بالتحدّد (طبقةً) مستقلة منذ ما قبل سقوط الدولة الأموية، بدلالة رسالة عبدالحميد إلى الكتّاب المشهورة. هؤلاء الكتّاب كان قد بدأ عندهم الشعور استمّر لديهم بل اشتدّ بعد قيام الدولة العباسية، حيث أصبحوا الجماعة التي ينتقى منها صاحب المنصب الإداري الأول في الدولة، وصاحب المنصب السياسي الثاني فيها (بعد الخليفة)، وهو الوزير (والبرامكة دليل واضح على ذلك)، بل إن واقع الحال من أن عدداً منهم كتب للأمويين ثم للعباسيين (مثل خالد البرمكي وابن المقفع) قوّى لديهم الإحساس بأنهم أقوى من أن تهزّهم أعتى الأحداث السياسية: سقوط دولة وقيام دولة أخرى، وأن الدُول تحتاج إليهم مهما يكن هناك من اختلافات فيما بينها في التوجهات السياسية أو العقدية، وهذا

بالضبط هو المقصود مما روي عن عبدالحميد الكاتب في أقدم كتاب عن الكُتّاب وصلنا (كتاب الكتّاب لعبدالعزيز بن عبدالله البغدادي) من أنه قال ـ وقد جيء به ليقتل أمام أعوان العباسيين: (ويحكم، إنّا خدمة كلّ دولة!) ولئن كان هذا يمثل الإطار الفكري (البيروقراطي) للكتّاب، فإن الواقع العملي كان يؤيده بقوة، وهو أن الكتابة -من حيث إنها (صنعة) أو (صناعة) كما يسّميها الكتّاب أنفسهم، ابتداء بعبد الحميد -قد بدأت منذ عهد معاوية مهنة (عائلية) وحفيده أو حَفَدَته، وهذه ظاهرة نمت مع الزمن، وأوضح مثلٍ عليها أسرة عبدالحميد الكاتب، فإن ثمانية من أولاده كانوا بالديوان بدمشق، وبعضهم صاروا كتاباً أيام العباسيين الأوائل، واثنان من أولاد حَفَدَته صارا كاتبَيْن بمصر زمن أحمد بن طولون في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري.

وقد ولد كل هذا لدى الكتّاب اعتزازاً بالذات، ورغبة أكبر في إبراز «هويتهم» المميزة والبرهنة عليها، ولذلك فإنني لا أستبعد -بل أرجّح- أن يكون قد قام من بينهم من جمعوا رسائل سالم وخالد بن ربيعة الأفريقي وعبد الحميد بن يحيى (وأترك غيلان جانباً لما يتعلق به من إشكالات عقدية) في تلك المجموعات التي تحدث عنها ابن النديم، ومن ثم نقل عن هذه المجموعات الجاحظ وابن أبي طاهر ومن تلاهم من الأدباء كابن حمدون والقلقشندي وغيرهما.

فإن صحّ ذلك، فإن عملية جمع هذه الرسائل يجب أن تكون قد بدأت في النصف الثاني من القرن الثاني، أي بعد حوالي قرن من إصلاحات عبدالملك ونصف قرن أو أقل من سقوط الدولة الأموية، وهذا يجعل المسافة الزمنية بين النصوص الأصلية وبين جمعها قصيراً نسبياً، أو على الأقلّ أقصر مما كان يتصور من قبل.

على أن مزيداً من العمل لا زال مطلوباً من الباحثين، وخاصة الشبّان منهم، من أجل الانطلاق في العمل بنظرة جديدة غير متأثرة بتسليمات التسليميين المبسِّطة وتشكيكات المشكِّكين الهدّامة، فكل هذه لا تخدم العلم. ولا شك أن من أول مهمات الدارسين الشبان أن يقوموا بالتفتيش عن الروايات المختلفة للرسائل الأدبية والتاريخية، ثم بالمقارنة بين نصوصها، ثم -وهذا أهم أمر فيما أرى- أن يقوموا بدراسة

ألفاظها لفظاً لفظاً، وتعبيراتها تعبيراً تعبيراً، وتركيباتها تركيباً تركيباً، فضلاً عن دراسة شكلها، للوصول إلى نوع من التصور الواضح للإطار اللغوي والأدبي الذي كان يتحرك فيه كُتّابها. وإنه لصحيح أنه يجب أن يترك بعض المجال لاعتبار تفرُّد الكاتب الواحد (واختلافه من ثمَّ عن غيره من الكتّاب المعاصرين له)، غير أنه لابد أن يكون هناك أيضاً مجال مشترك واسع بين المتعاصرين في الدلالات المعينة للألفاظ، وتلك هي سنة معروفة في كل عصر وكل لغة وكل حضارة. وإن المقارنة في الدلالات اللفظية بين الرسائل الأصلية المحفوظة في البرديات من شأنها أن ترفع النتائج العلمية إلى مستوى أعلى من التوثيق.

2) الرسائل العقدية :

هذا موضوع قد طال الجدل فيه في العقدين الأخيرين من القرن الماضي، وبخاصة فيما يتعلق بالرسائل المنسوبة إلى الحسن البصري والحسن بن محمد بن الحنفية وعمر بن عبدالعزيز في موضوعي الإرجاء والقدر، وفي مصادر ترجع إلى القرن الثالث الهجري وما بعده، وهي رسائل يرى (هلموت ريتر وفلفرد مادلونغ ويوسف فان إس) أنها ترجع إلى القرن الأول الهجري، فيما يرى مايكل كوك أنها لا يمكن أن تكون مبكرة بهذا القدر، وأنها لابد أن ترجع إلى الربع الثاني من القرن الثاني – أو إلى ما بعد ذلك. وقد قام هؤلاء الباحثون من الفريقين بتفتيت النصوص ودراسة ألفاظها ووضعها في مكانها من الظروف التاريخية المحيطة بها، ومع ذلك خرجوا بنتائج مختلفة. فلننظر إلى هذه الرسائل من وجهة نظر عملية، كما فعلنا مع الرسائل الرسمية.

هذه الرسائل كتبها أفراد يؤيدون أو يعارضون فرقة من الفرق الدينية السياسية، تلك الفِرق التي لم تنشأ إلا بعد مقتل عثمان والصراع الناجم عن ذلك بين علي ومعاوية، فهي في أبكر صورها لا يمكن أن ترجع لما قبل الدولة الأموية. ولكننا نعلم أن أي فرقة قد تنشأ على أساس بسيط (مثل شعار «لا حكم إلا لله» عند المحكمة)، ولكنها لا تتحول إلى فرقة ذات معالم واضحة في الفكر الديني إلا بعد جيل على الأقل. ولذلك فإن المرء يمكن أن يجزم باطمئنان كافٍ أن عقائد الفرق الإسلامية المبكرة (والرسائل المؤلفة دعماً أو المعارضة لها) لا يمكن أن ترجع إلى ما قبل خلافة

عبدالملك بن مروان (65- 86هـ)، وهذا أمر يؤكده اهتمام عبدالملك -خليفة وعالماً- بالعقائد المنتشرة في المجتمع وتطلُّبه للتعرف عليها، كما بين ذلك مختلف الدارسين ومن بينهم إحسان عباس في بحثه عن جهود عبدالملك العلمية. وإنه لمن الملاحظ أن هذه الفترة هي الفترة نفسها التي اعتبرناها التاريخ المبدئي للرسائل السياسية التي يمكن التأكد من موثوقيتها أكثر من غيرها.

على أن الرسائل العقدية تختلف عن الرسائل السياسية الرسمية من غير وجه. فهي إما أن يكتبها شخص من «فرقة» ما استجابة لطلبٍ من شخصٍ أو جماعةٍ من خارج فرقته (مثل رسالة الحسن البصري)، أو أن يكتبها شخص لشخصٍ أو جماعةٍ من «فرقته» نفسها (مثل رسالة الحسن بن محمد بن الحنفية). وعلى أيةِ حال فإن هذه الرسائل تنتشر في الأوساط التي تمثل وجهة نظرها -تأييدا أو معارضةً-، وهذا يعني أنه كان يطلع عليها قدر كبير من الناس، وإنها تشيع في أوساط كبيرة (وتبيّن الدراسات الحديثة أن القدرية مثلاً كانوا يشكلون قطاعاً غير صغير من المجتمع الإسلامي في الشام والعراق، حتى إنهم استطاعوا أن يكون العصب المحرّك للانقلاب السياسي الذي قام به يزيد بن الوليد بن عبدالملك على ابن عمه الوليد ابن يزيد بن عبدالملك، وكذلك الحال بالنسبة للمرجئة في خراسان والعراق والحجاز). ومن المتصور أن هذه الجماعات كانت تحفظ هذه الرسائل، ثم ينقلها عنها الجيل التالي، فالتالي، وهكذا. غير أن هذا وإن كان يؤكد حفظ الرسائل العقدية عبر الزمن حتى القرن الثالث الهجري، فإنه -من ناحية أخرى- يضعنا أمام مشكلة توثيق متن النصّ نفسه. فهل الصورة التي جاءت عليها الرسائل العقدية في القرن الثالث هي نفسها الصورة التي بها كتبت أولَ ما كتبت في القرن الأول وأوائل القرن الثاني؟ إن عقائد هذه الفرق كما نعلم قد تطورت تدريجياً مع تطور الحياة الثقافية العامة في المجتمع الإسلامي، وكلها قد أصابه تحوّل كبير، والشيعة خير نموذج على ذلك، بل القدرية أنفسهم بما صاروا إليه في إطار الاعتزال. إن طبيعة (الفكر الفِرَقي) إذا صحَّ التعبير طبيعة تتطلب (الحماية الذاتية) باستمرار حتى تستطيع الفِرقة المعينة أن تقف موقف القويّ أمام الخصوم من الفرق الأخرى في حالات الجدل، وهذا الاتجاه يجعل أفراد الفرقة الواحدة - أي فرقة- ينسبون عقائدهم في زمن معين إلى

رجالٍ كبار القَدْر من جماعتهم، وإلى «مؤسّسيهم» بشكل خاص، أي إلى زمن سابق على زمنهم بكثير في بعض الأحيان، وهذا يعني أنهم قد «يحرّفون»الرسائل الأولى، أو يزيدون عليها ما جدّ من عقائد متطورة في زمانهم، وبذلك تصير صورة «الأصل» الأول مختلفة عن صورته المنقولة في الزمن المتأخر، ونقع -نحن الدارسين للفكر الإسلامي- في مشكلة أكبر من مشكلة الدارسين التاريخيين الذين يخشون أكثر ما يخشون الهوى: شخصياً كان ذلك أو قبلياً أو دينياً.

هذا الوضع الشائك بالنسبة للرسائل العقدية المبكرة يتطلب من الدارسين أن يقوموا بما أسّميه «عمل اركيولوجي» في صور الرسائل المختلفة التي وصلتنا، فيستجلون (الطبقة) الأصلية من الرسالة من (الطبقة) التالية عليها في الزمن من (الطبقة) الثالثة، وهكذا دواليك. ومفتاح ذلك كله - فيما أرى- هو تحليل ألفاظ الرسالة الواحدة لفظاً لفظاً، لفرز المفاهيم الدقيقة السائدة في جيلٍ ما عن المفاهيم الأخرى السائدة في جيل آخر. وهنا لابد للدارس من ألاّ يحصر نفسه في الرسائل العقدية وحدها، بل عليه أن يقارن ما فيها بغيرها من الرسائل المعاصرة لها، كالرسائل الإدارية والسياسية (وأكثرها أكثر توثيقا منه)، حتى يصل إلى تحديد (تاريخ لغوي) للفظة المعينة أو التركيب المعين، كما أن عليه ألاّ يستزلق إلى أحكام جائرة معممة للتشكيك لا لشيء إلا لأنه لا يجد دليلاً على قفيةٍ ما، فالكشوف لا تزال تتوالى يوماً بعد يوم، وإن الكشف الذي قامت به «نابيا أبوت» من وجود قطعة من كتاب الأشباه والنظائر لمقاتل بن سليمان على ورق البردي ترجع إلى منتصف القرن الثاني الهجري، لهو دليل قاطع على أن كتابة كتبٍ كاملة كان قد عرف على وجه التأكيد في أواخر الدولة الأموية، فبالأحرى أن تكون قد وجدت آنذاك أيضاً -بل قبل ذلك- رسائل في موضوعات دينية. على أن الاتجاه الفيلولوجي في نقد النصوص يظل الأسلوب الذي لا غنى عنه للعاملين في الفترة المبكرة، وهو الخطوة الأولى الضرورية نحو إيجاد معجم تاريخي للألفاظ التقنية في اللغة العربية في نظري.

خلاصة ما أريد أن أقوله: إن العمل في الرسائل الأموية المبكرة على المستوى العلمي لا يزال في خطواته الأولى. وفي حين أن من الصعب القطع بصحة الرسائل في صورتها التي وصلتنا عليها في الفترة السابقة على خلافة معاوية، فإن تحقيق

نصوصها في الفترة التالية لذلك ممكن، وهو أكثر إمكاناً في الفترة التالية على إصلاحات عبدالملك وحتى آخر أيام الدولة الأموية. والمنهج المطلوب في دراسة هذه الرسائل هو تمحيص نصوصها المروية تمحيصاً دقيقاً، ودراسة ألفاظها وتعابيرها وتراكيبها بالتفصيل، ومقارنة هذه الألفاظ والتعابير والتراكيب القرآنية من ناحية، وبنصوص البرديات (والنقوش والنقود أحياناً) من ناحية أخرى، وبنصوص الرسائل الأخرى التي يُظنّ أنها معاصرة لها من ناحية ثالثة، ثم وضع هذه الرسائل في إطارها التاريخي إدارياً وسياسياً وعقدياً.

ورغم أن استعمال هذا المنهج يستغرق وقتاً طويلاً، ولا يخلو العمل فيه من الإحباط، فإنه مهمّة جليلة لا بدّ من القيام بها، وإلا ظللنا في دائرة التعميم أو الأخذ والردّ من دون نتيجة قاطعة عملياً. ويتطلب هذا المنهج أن يفيد الدارس فيه من أعمال الباحثين في الشرق والغرب معاً، فكلٌ له إسهاماته المفيدة. وعلى علماء العرب الشبان بالذات تقع المسؤولية الأولى في إنجاز هذا العمل. فالمنهج المطروح في الغرب يمكنهم تعلّمه، وما يتبقى هو التعامل مع النصوص العربية -بألفاظها وتعابيرها وتراكيبها- لاستجلاء خفاياها وإشاراتها، واكتشاف (الطبقات) المختلفة من الزيادات على أصولها (في حالات التزوير المتعمد عبر الزمن). على أن هذا العمل من الضخامة بحيث لا يمكن لشخص واحد أن يقوم به، ولعل من المفيد هنا أن نوجّه -نحن الأساتذة- طلابنا في الدراسات العليا في الشرق والغرب للعمل فيه، فيتوفر بذلك لدينا جيل جديد يتمكن من حمل هذه الأمانة العلمية الغالية، وبعد إنجاز هذا العمل الضخم يمكننا أن ننطلق إلى معالجة أنواع أصعب من نماذج النثر العربي المبكر تلك القائمة على الرواية الشفوية، وخاصة منها فنّ الخطابة.

* * *

1 - C.H. Becker, Papyri Schott- Reinhardt I (Heidelberg, 1906م), no. 3, p74.

2 - في السطر الثالث والستين من الرسالة المتكونة من تسعين سطراً.

3 - الكتاب بتحقيق أحمد عبيد، الطبعة الخامسة، دار العلم للملايين، بيروت، 1967م؛ والرواية المشار إليها وردت في الصفحة 119- 120.





الفلسفة العربية الإسلامية
من منظور جديد

محمد عبدالرحمن مرحبا (*)

1

الفلسفة العربية الإسلامية هي إحدى الحركات العقلية التي نشأت في ظل الإسلام وحضارته وارتبطت به بأنواع مختلفة من الارتباط . فإن الإسلام لم يعبر عن ذاته بعلوم الدين والنقل فقط، بل لقد وجد في علوم الفكر والعقل أيضًا متسعًا فسيحًا للتعبير عن هذه الذات.

ولقد كانت هذه الفلسفة دائمًا محل نزاع ومناقشة بين الباحثين ، فقد اختلفوا في اسمها وفي إمكان وجودها وفي الأشخاص الذين شيدوها وأقاموا بناءها، وفي مدى ما فيها من أصالة وابتكار. لكن هذا الاختلاف لم يقتصر على الفلسفة العربية الإسلامية وحدها بل لقد شمل جميع الحركات العقلية في القرون الوسطى كلها ، إسلامية كانت أو مسيحية أو يهودية، أو وثنية. فليس هناك اتفاق حول قيمة الفلسفة المسيحية أو الفلسفة اليهودية ومدى أصالتهما وقربهما أو بعدهما عن الفلسفة اليونانية والإسلامية. ولا يزال النقاش محتدماً حول أصالة القديس توما الأكويني مثلاً ومدى استقلاله عن ابن رشد خاصة وفلاسفة الإسلام عامة. وهذا ينطبق أيضاً على موسى بن ميمون أعظم فلاسفة اليهود في العصور الوسطى كلها.

والذي يهمنا هنا أمر الفلسفة العربية الإسلامية : هل يوجد فلسفة عربية

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية في الجامعة اللبنانية سابقاً.

إسلامية ؟ وما طبيعة هذه الفلسفة إن وُجدت، وما خصائصها ؟ وإلى أي حد استطاعت أن تتحرر من إسار الفلسفة اليونانية ؟

إن التصدي لهذه المسألة مهمة عسيرة ولكنه لا يخلو من المتعة، على أن تُعالج موضوعياً بعيداً عن التعصب والهوى ومشاعر الحقد والضغينة. وعلى هذا الأساس سندرس الفلسفة العربية الإسلامية، فنبين أصالتها فيما لها فيه من أصالة، ولا نتحيف عليها في بعض ما تعتز به ، كما لن نتوقف عن نقدها حيث يجب النقد.

ونأمل أن تكون هذه الدراسة نواة أولية لدراسة هذه الفلسفة على أساس وضعي لا معياري، فندرسها كما هي بالفعل لا كما يجب أن تكون، ونرافق أصحابها ونعيش معهم ونفهم ظروفهم ومدى الإمكانيات المتاحة لهم للخلق والابتكار. وحسبهم فضلاً أنهم بثوا الحياة في عصور الفكر اليوناني ، وأقاموا فجوة كبيرة بين العصور الوسطى العربية الإسلامية التي كانت عصور إشعاع ونور، والعصور الوسطى اللاتينية التي يسميها أصحابها أنفسهم عصور الظلام.

هذا ومنشأ سوء الظن في الفلسفة العربية الإسلامية أن دارسيها الأوائل مثل رينان ومدرسته لم يضعوا آراءهم بعد دراسة كاملة، ولم يستمدوها من التفكير العربي الإسلامي نفسه في أصوله ومصادره، وإنما كانوا يعبرون عن معظم ما كان متداولاً في المخطوطات اللاتينية، حيث لم تكن الدراسات الإسلامية الصحيحة قد بدأت بعد :« ذلك أن بعض مؤرخي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عرض للحياة العقلية عند المسلمين من غير أن يكون لهم إلمام بلغتهم أو أن تتوافر لديهم المصادر العربية الكافية. وانتهى إلى أحكام لا يمكن إلا أن تكون سريعة وناقصة »[1]، على حد قول د. إبراهيم مدكور –رحمه الله –. ومع ذلك فقد قدر لهذه الآراء أن تنتشر كما تنتشر النار في الهشيم، فتلقفتها الدوائر العلمية وغير العلمية، واختلفت الأغراض والمآرب. فالأجواء كانت مشحونة بالتعصب على العرب وكراهيتهم.

وهناك سبب آخر جعل هذا الفريق من الباحثين ينكر وجود الفلسفة الإسلامية. ذلك أن الأسس الفلسفية والآراء التي جاءت بها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بفلسفة اليونانيين والمنهج اليوناني في معالجة المباحث الفلسفية. فالعرب لم يكن لهم عهد

بالفلسفة قبل ظهور الترجمات . فلما نُقلت علوم اليونان والهند وفارس وفلسفاتها إلى العربية واطلع عليها المثقفون المسلمون تأثروا بها وأنضجوا أفكارهم بمعانيها، فبقي إنتاجهم يشف عن مصادره. فالفلاسفة العرب قد أخذوا عن أرسطو معظم آرائه وأكملوه بأفلاطون وأفلوطين، حتى إن الفلسفة العربية الإسلامية لا يمكن فهمها بل لا يمكن تصورها بغير الفلسفة اليونانية. لكن ذلك لا يمنع من وجود عناصر جديدة وأصيلة أضافها الفلاسفة العرب من عند أنفسهم كما سنرى بعد قليل .

ومن أسباب إنكار الفلسفة العربية الإسلامية أيضاً أن أكثر الفلاسفة الإسلاميين لم يكونوا عرباً أقحاحاً، بل كانوا خليطاً من شعوب متعددة وأديان مختلفة جمعهم الإسلام تحت مظلة واحدة.

والحق أن الحملة على العرب قديمة كما هو معلوم منذ دخولهم إلى بلاد الأندلس وتهديدهم لروما عاصمة الكاثوليكية في أوروبا. لكن هذه الحملة قد خفّت حدتها لحسن الحظ، وذلك لتقدم الدراسات العربية والإسلامية والرجوع إلى المظان الأولى للفكر الإسلامي ودراسته في أصوله ومصادره. كما أن روح التعصب على العروبة والإسلام قد ضعفت عند عدد كبير من الباحثين الغربيين وبدأت تتغلب عليهم روح التجرد والموضوعية. فالحق لا يعدم نصيراً حتى بين الأعداء والخصوم. فلا يمكن للعلم إلا أن يصقل بعض النفوس ويطهر من أدناسها ويرتفع بها عن الأحقاد والضغائن، أو على الأقل هذا ما نرجو.

إن هذه الطريقة التي لا ترى في الفكر العربي الإسلامي إلا صورة للتأثيرات الأجنبية لم تعد طريقة عصرية ، بل لقد تخلى عنها أصحابها منذ زمن طويل؛ لأنها لا تقول لنا :

1- لِمَ انتقلت هذه التأثيرات إلى العرب في وقت بعينه ؟

2- لِمَ كان لها أبلغ الأثر في المسلمين رغم أن كثيراً منها يعارض الإسلام ، رغم ما وُضع أمامها من عراقيل ؟

إن كل شيء يتضح لنا من هذه الناحية إذا تذكرنا التغيرات العميقة التي طرأت على شبه الجزيرة العربية في أوائل القرن السابع، أي عندما قام محمد ـ عليه

السلام - بحركته العظيمة. هنالك نرى كيف أن نظم الحياة العربية قد تبدلت رأساً على عقب: طوفان من الأفكار والمباديء والقيم والمثل والأيديولوجيات غمرت الجزيرة العربية من أقصاها إلى أقصاها، الأرض هي الأرض، والمناخ هو المناخ، ولكن القوم غير القوم. مجتمع جديد قد انتصب وخرج إلى حيز الوجود. فاستتبع ذلك ظهور حاجات جديدة وآمال جديدة ومسؤوليات ومهمات جديدة، وأهداف جديدة وأعباء جديدة، وقيم ومثل جديدة، وهذا ما جعله يتطلع إلى آفاق جديدة. لقد كان العرب يعيشون في عصر تحول كبير. فإذا كان 1 + 1 = 2 في العصور العادية، وربما أقل من ذلك في عصور الانحطاط، فإن هذين الرقمين قد ساويا الملايين في عصور الثورات. أضف الفكرة إلى الفكرة، وانظر ماذا تكون النتيجة : فقد تجهض الفكرةُ بالفكرة، وقد تلتقح الفكرة بالفكرة، فيتولد عنها ألف فكرة [2] . لقد بدأ عصر العقل بالنسبة إلى هؤلاء القوم، بقدر ما بدأ عصر الروح والإيمان. وكان من السابق لأوانه آنذاك أن ينفصل العقل عن الإيمان. فلا تعارض بين العقل والإيمان في منطق القرآن.

وهكذا طُرحت – ولأول مرة في جزيرة العرب – مشكلة العلاقة بين العقل والنقل، أو بين الفلسفة والشريعة، منذ العصور الأول للإسلام. وسيحتدم الصراع بين الفريقين، وسيتمخض عن هذا الصراع مدارس ومذاهب وفلسفات كثيرة. وعلى أطراف هذا النزاع ستنشأ علوم وآداب وأنظار وفلسفات ومواقف ومنازع لا تقع تحت حصر. وسرت عدوى العقل في كل مكان ، وتعصب الكثيرون لحكم العقل، وناهض الكثيرون أيضاً حكم العقل وحملوا على العقل. ومن هنا ستنشأ علوم الدين وعلوم الدنيا، ومن هنا أيضاً سينشب النزاع بين الدين والدنيا، ولكل منهما طرائقه ومناهجه، وله آلياته ووسائله. ولذلك كله قوانين وسنن أزعم أن السّيكوسوسيوديناميكا Psychosociodynamique وهي تسمية عدلت عنها إلى تسمية عربية أفضل منها وهي الفكرانية – أقول: ولذلك كله قوانين وسنن أزعم أن الفكرانية قد أحاطت بالكثير منها. وأرجو ألا يكون في ذلك ادعاء كبير.

وعلى كل حال، لقد أصبح بين أيدي العرب الآن طاقة كبيرة. وهذه الطاقة هي – كأي طاقة – قابلة للتحويل – وصودف أن المشكلة التي كانوا يواجهونها هي

المشكلة الدينية. فتعبأت هذه الطاقة وتجندت كلها أو جلها لحلها. كما أن الطاقة التي تعبأت في عصر التحول اليوناني الكبير مشكلة من نوع آخر، هي المشكلة التي أثارها طاليس، أي المشكلة الميتافيزيقية، فتجندت هذه الطاقة لحلها. وبقدر ما طُبعت المشكلة الأولى التي صادفها عصر الطاقة اليوناني بالطابع الميتافيزيقي، لأن الطاقة تبحث دائماً عن منافذ لها فوجدتها في الميتافيزيقا، كذلك طبعت المشكلة الدينية العقل العربي بالطابع الديني. ومن نبع الميتافيزيقا فجّر اليونان الدين فيما فجروا، فتفلسفوا في الله والنفس والحياة بعد الموت، ومن نبع الدين فجر العرب الميتافيزيقا فيما فجروا ، « فديّنوا » الفلسفة - إذا صح التعبير - ودجنوها وأخضعوها للدين. وبتعبير أدق وفقوا بينها وبين الدين. فليست الميتافيزيقا من مستلزمات العقل اليوناني، كما ليس الدين من مستلزمات العقل العربي، وإنما الأمر في الحالين طاقة هائلة تتلمس الطريق لإيجاد مسارب لها، فعثرت عليها في تأملات طاليس وخلفائه من بعده حيث تعمقت وتشعبت واستطالت ؛ وفي دين محمد وأخلافه من بعده حيث نضجت وتوسعت وتفرعت. هذا ما تقضي به قوانين الفكرانية، أو ما كنت أسميه قوانين السيْكوسوسيوديناميكا .

وعلى ذلك فالفكر العربي الإسلامي بعامة والفلسفي بخاصة حقيقة ثابتة أنتجتها التحولات العميقة التي طرأت على الجزيرة العربية مع الإسلام. وإذا كان هناك من يشكك في القيمة الموضوعية لثمرات هذا الفكر، فما علينا لتبديد هذا الشك إلا مقارنة ما كتبه النقلة السريان في أول عهد الترجمة بما كتبه العرب. لقد كان السريان أسبق من العرب إلى تلقف آثار اليونان، ومع هذا فقد عجزوا عن أن ينجبوا - قبل اختلاطهم بالعرب - مفكرًا واحداً من معدن الكندي أو الفارابي أو ابن رشد أو ابن خلدون .. كما يجب أن نقارنهم أيضاً بالروم (البيزنطيين) الذين ورثوا حكمة اليونان لكنهم دفنوها في الأقبية والسراديب والكهوف، حتى جاء العرب فانتشلوها وأخرجوها من جحورها، بالترغيب تارة، والترهيب تارة، في عملية إنقاذ حضارية نادرة في التاريخ . فالدولة البيزنطية لم تنجب طوال تاريخها جهابذة عظاماً في مستوى جهابذة العرب. وإذا كان نبغ من هؤلاء وأولئك من نبغ، فإنما كان ذلك يعود إلى لقائهم العرب والاختلاط بهم والإفادة من أجواء الحوار والتعايش

والتسامح والتعاون التي سنحت لهم في عالمهم الجديد.

ليست العبرة بما استفاده العرب من القدماء، إنما العبرة بما لم يستفيدوه منهم، أعني روح التوثب وحب الاستطلاع وسعة الخيال والتوق إلى المعرفة، والقدرة على الاستدلال والاستقراء والتحليل والتركيب، والتعميم والتعليل واستخراج العلاقات .. وكلها مواهب لا تُغني عنها علوم الدنيا .

بهذه الصفات أرسى ابن الهيثم قواعد البصريات، واكتشف ابن النفيس الدورة الدموية الصغرى، وقام البيروني بقياس محيط الأرض، ووضع ابن سينا وابن تيمية – فضلاً عن علماء الطبيعة – أسس المنهج العلمي، ونقل الرازي الكيمياء من الطور الأسطوري إلى الطور العلمي، ومهد ابن الشاطر لآراء كوبرنيكوس الفلكية، وأسس الخوارزمي علم الجبر، والزهراوي علم الجراحة، وابن البيطار علم النبات، والبتاني علم المثلثات، وابن خلدون علم الاجتماع وفلسفة التاريخ.. إن السلسلة طويلة، وفي كل يوم نكتشف مخطوطات جديدة تضع أيدينا على حقائق تاريخية ومآثر لأجدادنا العرب جديدة، فلا موجب للإطالة.

وكانت روح النقد عندهم قوية، وقد ظهرت هذه الروح منذ العصور الأولى لتاريخهم كما يقول روزنتال [3]، حتى إنه لم يسلم عالم أو فيلسوف إغريقي قديم من سهامهم. ويشيد روزنتال بقصة الخطيب البغدادي حين فضح الوثيقة التي ادعى يهود خيبر أنهم مُنحوا بمقتضاها امتيازات خاصة، فاكتشف البغدادي زيفها. ويضيف روزنتال أن الخطيب البغدادي لم يأت بجديد، بل فعل ما كان يفعله العلماء المسلمون في تحقيق النصوص ومقارنة التواريخ. ويؤكد روزنتال أيضاً أن العلماء المسلمين قد أبدوا شكوكهم في صحة كتب كثيرة تنسب إلى مؤلفين قدماء كأبقراط وجالينوس..

ومن هنا، لا يمكننا أن نعطي صورة حقيقية ، ودقيقة للفكر الفلسفي في الإسلام إذا اقتصرنا على ما كتبه الفلاسفة الخُلص وحدهم. فإذا كان هؤلاء يمثلون الفكر الإسلامي فإن الأصوليين والفقهاء وعلماء الكلام، بل وعلماء الطبيعة والهيئة والرياضة والطب لا يقلون عن الفلاسفة تمثيلاً للفكر الإسلامي. فهذا الفكر لم

يكتف بتعبير واحد، بل لقد اتخذ لنفسه تعبيرات شتى تتفاوت قوة وأصالة. ومهما تعددت وجوه التعبير، ومهما اختلفت الموضوعات التي تطرق إليها وتشعبت به الطرق والمسالك، فإنه في علم الكلام هو نفسه في علم أصول الفقه، هو نفسه في الفلسفة الميتافيزيقية الخالصة، هو نفسه في علم الفلك والطبيعة والرياضة والاجتماع. فهو إنما يصدر عن حوض واحد ويُسقى بماء واحد. فإذا لمح الدارسون في هذه الوحدة عناصر افتراق وتباين فإنها تظل أفكار المسلمين، ويظل الإسلام مبعث نشاطها ومركز الدائرة فيها.

الفلسفة العربية الإسلامية حقيقة موضوعية ثابتة مهما أنكرها المنكرون وتعصب عليها المتعصبون، كما أن أصحابها يمثلون حقيقيون للفكر العربي الإسلامي، وإن زعم بعض الدارسين الإسلاميين غير ذلك، ممن يريد حشره في أضيق حيز صوناً له من الدخيل، مع أن الدخيل ليس عيباً بل هو دم جديد يبث الحياة في كل فكر أصيل قابل للحياة والتجدد كالفكر العربي الإسلامي. فالدكتور علي سامي النشار مثلاً ينفي عن الفلاسفة الإسلاميين صحة تمثيلهم للفكر الإسلامي، إذ يذهب إلى « أن هؤلاء الفلاسفة لا يمثلون الفكر الإسلامي في شيء »[4]. إلا أننا لا نذهب هذا المذهب في الغلو والشطط، بل نرى أنهم لا يقلون تمثيلاً له عن الفقهاء والأصوليين والمتكلمين.ماذا أقول ؟ فحتى الملحدون والزنادقة لا تخلو مواقفهم من سمة التعبير عن الإسلام في جانبه السلبي على الأقل.

هذا ولمعرفة طبيعة الفلسفة العربية الإسلامية نذهب مذهب المستشرق هورتن Horten إذ يقول في فصل عقده عن هذه الفلسفة في دائرة المعارف الإسلامية تحت عنوان : Falsafa.

« ولتقدير ما للفلسفة الإسلامية من الشأن يجب البدء ببيان ما في مذهب أرسطو من النقص. فلا نظير لأرسطو في ضبط المعاني الجزئية، غير أنه لم ينجح في وضع نسق شامل للعالم كله منظوراً إليه من خلال صورة ذهنية واحدة. فهو لم يردّ جملة العالم إلى مبدأ واحد، إنما هي إثنينية تتقابل فيها الهيولى القديمة مع الله. وهذا المذهب الأرسطوطاليسي فيه عناصر علمية نظرية محّضة ، لكن النزوع القوي فيه إلى الاعتماد على ما في الوجود الخارجي وحده يشوبها ويعطلها : أنّى جاءت الصور إذا كان الله

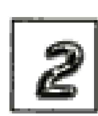
عقلاً صرفاً ليس له إرادة؟ وهو يحرك العالم من حيث هو معشوق لا من حيث هو علة فاعلة. ثم هو يجهل الجزئيات ؟ ذلك مذهب في الألوهية ليس بفلسفي»[5].

فهورتن إذن يأخذ على أرسطو أنه لم يستطع رد جملة العالم إلى علة واحدة ما دامت الهيولى القديمة موجودة مع الله. ففي الكون علتان إذن : الله والهيولى. وهكذا عجز أرسطو عن وضع نظرية واحدة شاملة تنصهر فيها جميع الجزئيات في العالم وتضيع معالمها في كل أكبر منها ، كما لم يستطع أرسطو أيضاً تفسير حقيقة صلة الله بالعالم وكيف يؤثر فيه إذا كان مجرد علة غائية ، ثم هو يجهل ما يجري في هذا العالم من أمور وحوادث جزئية. هذه هي جملة المآخذ التي يأخذها هورتن على أرسطو. ويمكن أن نضيف إليها أيضاً إضافات طفيفة أخرى تسير في نفس الإتجاه وبها تكتمل في رأينا نظرية هورتن : فأرسطو قد ترك في مذهبه نقاطاً كثيرة معلقة من غير أن يتصدى لحلها، كما أن في مذهبه نقاطاً غامضة حيناً، متعارضة بعضها مع بعض حيناً آخر، من غير أن يكلف نفسه مؤونة توضيحها أو إزالة ما فيها من تناقض. وأخيراً ، إن مذهب أرسطو معارض للإسلام في كثير من جوانبه، كما أن في الإسلام قضايا كثيرة لا يقرها أرسطو.

في هذه النقاط جميعاً ستتفجر عبقرية فلاسفة الإسلام، وسنشهد معركة حامية الوطيس تنشب بين مختلف التيارات الفكرية العربية الإسلامية لاتخاذ موقف معين منها. وقد كان ذلك كفيلاً بسد جميع الثغرات في فلسفة أرسطو، وجلاء كل غامض فيها، والبت في كل ما تركه معلقاً بلا حل ، وإحكام الصلة بين الله والعالم، وتحويل الله من علة غائية إلى علة فاعلة أيضاً، وجعْله محيطاً بكل شيء علماً، وصهر الجزئيات جميعاً في نظرة واحدة شاملة تستغرق جميع الأشياء، وأخيراً تقريب أرسطو من الإسلام وتقريب الإسلام من أرسطو، والتوفيق بينهما بإدخال تغييرات - تتفاوت في العمق والقوة والأصالة - في قضايا الفلسفة الأساسية والفرعية، من شأنها تقريب شقة الخلاف بين الفلسفة والدين وإزالة ما بينهما من جفاء، بل بإضافة قضايا جديدة إلى الفلسفة قال بها الدين وجهلتها الفلسفة. وقد فعل الفلاسفة العرب ذلك كله ، بل وأكثر منه ، بأدوات الفلسفة وبروح فلسفي وتفكير فلسفي لا أثر فيه لنـزوة أو هوى أو عاطفة جامحة، بحيث إنه لو بُعث أرسطو حياً لاستغاث من

استخدام فلسفته من قبل أخلص تلاميذه والمعجبين به من العرب ، للوصول إلى نتائج لا يقرها هو ولا يؤمن بها، بل ويذهب في معارضتها إلى حد الشطط.

وليس معنى ذلك بطبيعة الحال أن العرب قد اقتصروا على أرسطو وحده، بل معناه أنهم عملوا على أساسه وفي مخطط تفكيره، مع تصحيح ما فيه من نقص . فقد أخذوا من أرسطو منطقه ومنهجه وطبيعته ومعظم أقواله فيما بعد الطبيعة، ثم أكملوه بمثالية أفلاطون، كما أخذوا من مذاهب يونانية غير مذهب أرسطو وأفلاطون، ثم ضموا إلى ذلك عناصر شرقية غير يونانية أصلاً. ثم تناولت ذلك كلَّه يدُ صَناعٍ استخدمته في حل مشاكلها وبناء وجهة نظرها، وتفسر بعض القضايا التي نبتت في جو الإسلام، وفي زمن اختلفت فيه القيم والمثل والآمال والمسؤوليات عما كانت عليه في بلاد اليونان .



الفلسفات الكبيرة وليدة التحولات الكبيرة التي تطرح مشاكل كبيرة. فقد جاءت الفلسفة بعد تحولات كبيرة طرأت على بلاد اليونان [6]، فطرحت مشكلات كبيرة كانت على رأسها المشكلة الميتافيزيقية. لم يكن للأغارقة سوابق في مجال البحث الميتافيزيقي ، كما لم يكونوا مسبوقين في هذا المجال في المنطقة المحيطة بهم. فلم يجدوا بُدّاً من أن يصنعوا مادتهم بأنفسهم. وقد فعلوا وأجادوا، وبلغوا الغاية في الجودة والإجادة. لقد كانت المسائل الميتافيزيقية تترى بين ظهرانيهم وكانوا يلاحقونها بالحلول تلو الحلول . ومضى الإغريق وجاء العرب في أعقابهم بعد تحولات كبيرة طرأت على شبه جزيرتهم. وأخذت المشاكل تترى على الساحة العربية وجاءت الحلول في أعقابها، وهي مسائل وحلول دينية تشريعية في معظمها لا تخلو أحياناً من بعض الأبعاد الميتافيزيقية. فأما ما كانوا مسبوقين فيه – وأكثره ذو طابع ميتافيزيقي ـ فقد استعاروا مادته ممن سبقوهم، وسخّروا هذه المادة لحاجاتهم وأغراض مجتمعهم وعصرهم، وأما ما لم يكونوا مسبوقين فيه، أو لم يكن السبق فيه كافياً، فقد صنعوا مادته بأنفسهم بقدر عدم السبق. وبعبارة أخرى، في كل دين قضايا ذات

كثافة ميتافيزيقية بطبيعتها أو تحتمل التنمية الميتافيزيقية، كفكرة الله والنفس والنبوة والأصل والمصير .. وإلى جانب هذه القضايا نجد في الدين قضايا أخرى فقيرة في مضمونها الميتافيزيقي وخالية منه خُلُوّاً تاماً كالفرائض الدينية والتكاليف الشرعية. فإذا طبقنا ذلك على الإسلام رأينا العرب وهم يواجهون القضايا ذات الكثافة الميتافيزيقية في دينهم يزيدونها كثافة ويتوسعون فيها ويدفعون بها إلى أقصى غاياتها، مستأنسين في ذلك بطبيعة الحال بما عند الإغريق من مادة ميتافيزيقية من شأنها أن تساعدهم على إغناء مادتهم هم. وقد تجلى ذلك في علم الكلام أولاً والفلسفة بعد ذلك. وأما القضايا الأخرى الضحلة ميتافيزيقياً كالوضوء والغُسل والنكاح والطلاق. فقد نشأت على أطرافها علوم نظرية وعملية متعددة، وهي علوم إسلامية خالصة، وأكثر علوم الدين واللغة من هذا القبيل، كالفقه وأصول الفقه والحديث والصرف والنحو والبلاغة والبيان .. ومن هذه العلوم الدينية واللغوية جميعاً انطلق العرب إلى علوم أخرى، ولكنها هذه المرة علوم دنيوية صرف وإن كانت تتفاوت في مضمونها الميتافيزيقي، وأعني بها العلوم الرياضية والطبيعية على اختلافها. وهكذا فإذا لم يكن العرب قد صنعوا كل مادتهم في ميدان الميتافيزيقا، وهو ميدان شبه مسدود أمامهم لأنهم كانوا مسبوقين فيه، فقد اندفعوا في الميادين الأخرى المفتوحة التي لم يكونوا مسبوقين فيها، أو كانوا مسبوقين سبقاً جزئياً لا غناء فيه، وذلك ليصنعوا مادتهم كلها أو جلها. هنا تجلت عبقريتهم حيث حرية الحركة أكبر. لقد كان هم العرب الأول سد الفجوة الفاغرة أمامهم. لقد وجدوا فراغاً فأحسوا بالحاجة إلى ملئه. وهكذا نبغ العرب نبوغاً كاملاً أو شبه كامل فيما لم يُسبقوا فيه، ونبوغاً نسبياً فيما دون ذلك.

بل لقد فعل العرب شيئاً من ذلك في ميدان الفلسفة اليونانية ذاتها، وبخاصة فلسفة أرسطو. فهذه الفلسفة ليست فلسفة كاملة كما مر معنا، بل هي فلسفة مملوءة بالثغرات، أي فيها مجالات كثيرة مفتوحة لم يطرحها الإغريق. هنا ستتجلى عبقرية العرب أيضاً، فإذا كان أرسطو قد قصّر في رد جملة العالم إلى علة واحدة وفي تفسير حقيقة صلة الله بالعالم، وإذا كان الله في فلسفة المعلم الأول جاهلاً بما يجري في العالم من حوادث جزئية، وإذا كان في مذهبه نقاط غامضة ومتعارضة، وإذا كانت

روح فلسفته مخالفة للقرآن في كثير من جوانبها، إذا كان ذلك كذلك ، فقد قام فلاسفة العرب بجهود مضنية جبارة لإعادة تكوين أرسطو جديد - إذا صح التعبير - أكثر قرباً إلى روح القرآن من أرسطو الوثني، وقد نجحوا في ذلك إلى حد لا يستهان به، باستثناء حالات معينة يظهر فيها الافتعال والتكلف . وحبذا لو أمكنني إجمال ذلك هنا لولا أنه سيضطرني إلى الدخول في تفاصيل لا تتسع لها المساحة المعطاة لي لتقديم هذه الدراسة. لذلك أحيل القارئ الذي يطلب المزيد على كتابي « من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية »[7] والتركيز أولاً على الفصل الخاص بالفارابي وابن سينا وابن رشد بعد ذلك .

هذا ومن حق المرء أن يسأل : لماذا لم يتمكن العرب من صنع ميتافيزيقا كاملة خاصة بهم، بل اكتفوا برتق الفتوق وسد الشقوق ؟ هل السبق مانع من الابتكار ؟ أَوليس في ذلك دليل قاطع على قصورهم وعجزهم عن مطاولة عمالقة اليونان ؟

ليس في الأمر عجز وقصور أو موهبة واقتدار، وإنما الأمر شيء غير ذلك وأعقد من ذلك. فللعمل شروط أهمها العثور على صانع يعمل، وعلى مكان يصلح للعمل، فإذا انعدم أحدهما لم يتحقق العمل. فالإغريق قد سبقوا العرب إلى احتلال المكان الذي كان على هؤلاء أن يعملوا فيه فذهبوا إلى مكان آخر، فَلِمَ التزاحم على مكان واحد والمكان كثير ومجالات العمل أكثر ؟ ولا صحة مطلقاً لمقولة العجز والقصور عند العرب، والاقتدار والموهبة عند الإغريق. فها هم العرب قد صنعوا علم الكلام وما ضاقوا به ذرعاً، وهو ميتافيزيقا إسلامية تتفاوت في خلوصها وأصالتها، وتختلف الشحنة الإغريقية فيها من متكلم إلى آخر، حتى إن رينان Renan المعروف بإنكاره للفلسفة العربية [8]، لم يسعه إلا أن يعترف في كتابه «ابن رشد وفلسفته» بوجود فلسفة عربية ملأى بالعناصر الخاصة. فها هو ذا يقول بصراحة وبلا أي مواربة: «اتخذ العرب من تفسير آراء أرسطو وسيلة لإنشاء فلسفة ملأى بالعناصر الخاصة، المخالفة جداً لما كان يُدرس عند الإغريق »[9]. ويقول أيضاً في الكتاب نفسه من الصفحة نفسها: «إن الفلسفة لم تكن سوى حدث عارض في تاريخ الفكر العربي. فالحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام إنما يجب التماسها في مذاهب المتكلمين».

هذا من الجهة الأولى، ومن جهة ثانية فإن الإطار العام للفكر البشري لم يشهد

تخلخلاً هيكلياً عميقاً يقتضي إحداث تغيير شامل في الأفق العقلي العام للإنسانية قاطبة. فمنذ الثورة الزراعية التي تخص الجنس البشري كله لم يشهد الإنسان ثورة أخرى في مستواها. فالمجتمع البشري كله – على الساحة اليونانية أو على الساحة العربية أو في أي مكان آخر من العالم – هو على العموم مجتمع يقوم على الزراعة أو على حياة البداوة، أي أن كل تحرك فيه فإنما يتم بعضلات الإنسان أو الحيوان. رتابة في رتابة عمرها كعمر الإنسان أو تكاد. وقد استطاع الإغريق أن يعبروا عن هذا المجتمع العضلي الرتيب المغلق أصدق تعبير، وأن يستخلصوا منه كل ما يتضمنه أو يشتمل عليه من إمكانات عقلية وتطلعات ميتافيزيقية كامنة. هذه هي ميزة الإغريق في العصور القديمة، إنهم لم يستطيعوا أن يدخلوا أي تغيير في هذا الإطار، بل لم يخطر لهم ذلك على بال . لقد كفروا بكل تغيير فحسبهم التفسير، ففي التفسير مندوحة عن التغيير. ليس في الإمكان أبدع مما كان، ففي الإبقاء على الأشياء غاية الأمان. لا خيار إلا في الاستقرار، ففي الاستقرار نِعْم القرار !

لقد كان العرب الورثة المباشرين للإغريق، وبذلك فقد وصلت إليهم الفلسفة تعبق بأنفاس أصحابها قبل أن يتداولها المتداولون ويستهلكها المستهلكون، لم يكن الوقت قد حان بعدُ ليضيق المرء بها ذرعاً أو يشعر بما فيها من جدب وعقم، وإن استطاع بعضهم كالغزالي ولاعتبارات دينية صرف ، المراهنة على هذا العقم وتأكيده بغير تعمق يذكر. لقد كانت الفلسفة لا تزال تحتفظ بإغرائها وفتنتها، فأقبل الكثيرون عليها بنهم جديد . إنها الدليل على الحقيقة، والرهان عليها رهان على الحقيقة.

قلنا: إن التفسير غلب على التغيير في بلاد اليونان، وإذا كان من تغيير فهو مقصور على بعض الإصلاحات الداخلية المحصورة في بلاد اليونان وما حولها، أي أن التغيير ظل محلياً. وهكذا العرب فقد ظل التحول الذي أدخله الإسلام على جزيرتهم والمنطقة المحيطة بها محصوراً في العرب وأهل الجوار، فهو تغيير محلي أيضاً. لقد كان العرب والإغريق عل السواء يتمنون أن تشمل تغييراتهم العالم كله، ولكن الواقع هو دائماً أقوى من الأماني، الأماني الحقيقية هي التي تفرض نفسها على الواقع فرضاً وإلا بقيت أحلاماً .

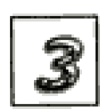
المهم أن التغيير ظل محلياً سواء في بلاد اليونان أو في بلاد العرب. فالمجتمع

العضلي في كليهما بقي المجتمع العضلي، والمجتمع الزراعي بقي المجتمع الزراعي، ولذلك كانت الفلسفة الميتافيزيقية القديمة على قدمها، وصالحة لكليهما على حد سواء: للإغريق الذين أنجبوها وللعرب الذين تلقوها، بل وللفلاسفة اللاتين أيضاً الذين ورثوها عن العرب حيث ابتعدت عن مصدرها الأصلي كثيراً، واستطاع القوم هناك إطالة حياتها بعض الإطالة. وفي نهاية الترحال بدأ التذمر وأخذ صوته يرتفع. وأخيراً جاء المجتمع الآلي ليحدث التغيير الحقيقي، أي التغيير على الصعيد الإنساني كله. لقد طال عهد الفلسفة اليونانية ، وظل الحنين إليها قوياً حتى في إبان عصر النهضة . فرغم ثورة ديكارت على هذه الفلسفة فإنه لم يستطع التخلي عنها نهائياً، وكذلك تلاميذه الأقربون من بعده، بل لا تزال حتى الآن نحتفظ بالكثير من مقولاتها، وما ذلك إلا لأنها فلسفة الواقعية الساذجة وبادي الرأي المشترك.

وبعبارة أخرى، إن العقل إنما يعمل ويعمل عندما يواجه مشكلة، فإذا ما حلها توقف عن العمل، أو كاد، لينصرف إلى القضايا اليومية. لقد حل فلاسفة اليونان المشكلة الميتافيزيقية على خير ما يكون الحل، فإن كلاً منهم قدّم جزءاً من الحل. ولما أن اكتمل الحل توقف العقل اليوناني ولن تقوم له قائمة بعد ذاك ، ولن يمكنه بالتالي تقديم أي حل . فالحل مانع من الحل. الحل يكبح نشاط الفكر ويشل إمكاناته، أو على الأقل يضع غطاء على البصر والبصيرة فلا يريان إلا القضايا الآنية التي تلح عليهما وتأخذ بتلابيبهما. ولو أمكن أن يضاف إلى الفلسفة الإغريقية حبة خردل لما قصر الإغريق في ذلك وهم أربابه . وكل ما وسعهم القيام به بعد ذلك إنما هو الدوران في حلقة مفرغة لا تنتهي من التوفيق والتلفيق والشروح والحواشي والتعليقات واجترار أقوال السلف. ولئن كانت هناك مسائل تثار من وقت إلى آخر فهي مسائل معيشية يُحل بعضها ويُغفل بعضها ويتراكم أكثرها طبقاتٍ بعضُها فوق بعض، أو قل: هي مشاكل النعش والجنازة والتعجيل في الدفن، فمن إكرام الميت التعجيل بدفنه. لقد انتهت أثينا حضارياً وإن ظلت قائمة بيولوجياً.

وجاء الإسلام وطرح المشكلة الدينية، وعندما خرج العرب من قوقعتهم واندمجوا في العالم الكبير من حولهم، كان لا بد من حدوث صدام فتفاعُل بين الدين الجديد والفلسفة القديمة، وكان التفاعل بقدر حجم المشكلة، وهي بطبيعتها

مشكلة محلية تُهم المسلمين وحدهم ونظام حياتهم، فكان التفاعل محلياً وكانت الحلول محلية. وكذلك لم يطرأ تغيير يُذكر على المشكلة الميتافيزيقية والحلول المطروحة بشأنها إلا بقدر اتصالها بالدين. فإن كل ما حدث ظل محصوراً في إضفاء الصبغة الإسلامية على هذه المشكلة من غير المس بجوهرها، وبتعبير أدق إجراء بعض التعديلات في الحلول التي وُضعت لها، بحيث يزول التناقض، أو على الأقل يضعف الخلاف بين الفلسفة والدين. وهكذا يتخلل الدم الإسلامي عروق الفلسفة اليونانية، وتنبث الفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني في شرايين العقيدة الإسلامية، أي عقلنة الدين وأسلمة الفلسفة ، على تفاوت في ذلك بين هذا الفيلسوف أو ذاك. لقد جاء الإسلام وطرح المشكلة الدينية بكل ثقلها وأصالتها، وحل المسلمون هذه المشكلة بجميع أبعادها وامتداداتها. ولما أن اكتمل الحل توقف العقل العربي وعجز عن تقديم المزيد من الحل. ولا نجد بعد ذلك سوى حلقة مفرغة من التوفيق والتلفيق والشرح والتعليق واجترار أقوال السلف كما كان الحال عند الإغريق، مع اختلافات طفيفة تقتضيها ظروف الزمان والمكان والمرحلة التاريخية لكليهما. وهذا ما يعبِّر عنه في الاصطلاح الإسلامي بإقفال باب الاجتهاد. وليس المقصود بالاجتهاد هنا الاجتهاد في الدين فقط، من فقه وأصول وما إليهما وإن حصره المسلمون في ذلك. فالآلة كلها قد تعطلت وتوقفت عن العمل، وتوقف معها بطبيعة الحال النشاط العلمي والفلسفي.



هذا هو باختصار شديد الحل الفكراني لمشكلة الفلسفة العربية الإسلامية. فليس عدم إنتاج فلسفة عربية إسلامية أصيلة ناشئاً عن عجز العقل العربي عن إنتاج هذه الفلسفة ، بل لأن المشكلة الميتافيزيقية قد سبق حلها في المجتمع العضلي. فالحل كما قلنا مانع من الحل، لقد اكتمل الحل فلا سبيل إلى استئنافه ولا إلى إضافة أي جديد إليه . لذلك لا يصح أن يقال عن العرب: إنهم كانوا عاجزين عن إنتاج فلسفة ميتافيزيقية جديدة وأصيلة خاصة بهم إلا إذا ثبت أن غيرهم من أفراد المجتمعات العضلية الأخرى كانوا قادرين على إنتاج مثل هذه الفلسفة . والحق أن

إمكانية الإنتاج الفلسفي بعد العصر اليوناني، بل حتى في أواخر هذا العصر كانت مسلوبة معطلة عن الفعل والتفاعل والانفعال عند العرب والعجم، وفي الشرق والغرب، وفي بلاد اليونان وغير بلاد اليونان. ولا أدل على ذلك أن الأغارقة أنفسهم لم يستطيعوا أن يضيفوا في عصور الغيبوبة والاحتضار، ذرة واحدة إلى ما كان ينثال عليهم من عصور المجد والازدهار. لقد اكتملت الفلسفة اليونانية فأصبحت بلا أفق، ولن يحدث بعد اليوم أي إنتاج فلسفي أصيل في العالم كله إلا عندما يبدأ المجتمع العضلي في التصدع، هنالك وهنالك فقط ينفتح الأفق . وبالثورة الصناعية الآلية بدأ الانفراج وأخذت كوة صغيرة ترتسم في الأفق. وكلما اتسعت الصدوع اتسعت الكوة وانكشف معظم الأفق، وتتالت الفلسفات بعد ذلك بتتالي اتساع رقعة الأفق. فليس الأمر إذن أمر عجز عند العرب وإعجاز عند الإغريق القدماء ، فالأمر أبعد من ذلك وأعمق من ذلك وأعقد من لك. دعونا من التفسيرات السطحية التي لا تفسر شيئاً.

وهكذا لم تكن المشكلة المطروحة على بساط البحث العربي الإسلامي هي حل المسألة الميتافيزيقية بحال من الأحوال، إنما المشكلة هي حل المسالة الدينية وتعميقها في ضوء التجربة الميتافيزيقية التي توصل إليها فلاسفة اليونان. فالفلاسفة المسلمون لم يدّعوا يوماً أنهم أنشاوا فلسفة جديدة بحال من الأحوال ، وقد اعترفوا بذلك بلسان الحال إن لم يكن بلسان المقال. فقد كانوا يكررون دائماً أنهم تلاميذ الأوائل وشراح لهم، وكانوا يعتزّون بذلك ويتباهون به وبه يتكايسون على الأصحاب والأقران . لقد خالفوا أرسطو وهم يحسبون أنهم إنما يسيرون في ركابه. فكانوا إذا ما اتفق لأحدهم أن يبتكر شيئاً جديداً لم يقله المعلم الأول، بادر إلى الاعتذار وإعلان براءته من مخالفته، وإلى الاعتراف بأن ما توصل إليه موجود بالقوة في فلسفة المعلم الأول. ومعنى ذلك بالتعبير الفكراني أن المشكلة المبتافيزيقية قد حُلت على أيدي أربابها فعلام الخوض فيها مرة أخرى وقد فرغ منها السادة ؟ هذا هو لسان حال القوم، حتى إن كثيرين قد اعتقدوا - وكنت واحداً منهم - أن هذه العبادة للنصوص اليونانية القديمة ناشئة عن العجز أو عدم الثقة بالنفس في الاقل. ولم أقف على ما أزعم أنه السبب الحقيقي إلا منذ وقت قريب جداً ، وبعد المعاناة الطويلة

لأصول التحليل الفكراني والتمرس به. فالمشكلة الحقيقية التي كانت مطروحة على الساحة العربية الإسلامية، والتي زلزلت كيان المسلمين الأولين واخترقت بهم الآفاق إنما هي المشكلة الدينية وحدها، فأبدوا في حلها وتحليلها والغوص على معانيها ما لم يُبده أي شعب آخر . لقد استغرقتهم المشكلة الدينية بقدر ما استغرقت المشكلة الميتافيزيقية أساتذتهم الإغريق. لقد تخصصوا في الدين تخصص هؤلاء في الميتافيزيقا ، ولئن طُرحت المشكلة الميتافيزيقية بينهم فإنها لم تُطرح طرحاً جدياً بل لقد كان طرحها جانبياً، أي على أساس أنها هي أيضاً مشكلة دينية، وجزء من المشكلة الدينية، أو الوجه الآخر لها، لأن « الحكمة هي صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة، وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة »[10]. على حد ما يقول ابن رشد، أخلص فلاسفة العرب لأرسطو وأشدهم تقريعاً لمخالفيه ، ولئن بدا لابن سينا مثلاً بعض التشكيك في فلاسفة اليونان فما ذلك إلا ليزج بالمشكلة الميتافيزيقية في الدين مرة أخرى، ولا فرق بين أن يكون هذا الدين هو الدين الإسلامي أو الدين الشرقي، كما فعل في حكمته المشرقية، وهي حكمة أفلاطونية أفلوطينية ظاهراً، وحكمة دينية باطناً. ولعل هذا هو أحد أسباب نجاح أفلاطون وأفلوطين في العالم الإسلامي . فما من فيلسوف خدم المكانة الدينية كما خدمها أفلاطون وأفلوطين. حتى إنه عندما تصدى ابن رشد لتخليص المشكلة الميتافيزيقية من الأوهام الأفلاطونية الأفلوطينية، أي من الدين، فقد أقحمها هو أيضاً مرة أخرى في الدين عندما قال بالحقيقة الواحدة ذات الوجهين المختلفين: الحكمة والشريعة. فلا يمكن لأي فيلسوف عربي إسلامي تصور الحقيقة بغير الدين!

ولسائل إن سأل : لماذا الميتافيزيقا للإغريق والدين للعرب ؟ ألا يدل ذلك على تفوق الإغريق على العرب ؟ وللإجابة على هذا السؤال أكاد أقول: إن الأمر هنا يكاد يكون وليد المصادفة، ولا يرجع إلى خصائص عرقية تكوينية باطنة، بقدر ما يرجع إلى الظروف والملابسات الخارجية المستقلة عن كلا الفريقين . إن أياً من الفريقين لم يختر مشكلته، إنما المشكلة هي التي اختارته بحكم المصادفة إذا صح التعبير ليجد لها حلاً، ثم جاءت الوراثة الاجتماعية لتوجيه الحل وتعميق جذوره. فإن من أهم معطيات الفكرانية أن المشكلة الأولى هي عامل أساسي في غاية الأهمية

في توجيه الطاقة العقلية للجماعة وجهة دون أخرى. إنها المشكلة الأم التي ستنبثق عنها جميع المشاكل الأخرى، وهي التي ستمنحها هويتها وتضفي عليها حضورها وخصوصيتها. وما تاريخ الجماعة سوى تاريخ الرحلة في عوالم هذه المشكلة. فإذا أردت أن تتعرف الجماعة وتقف على دخيلتها فارحل في عوالم المشكلة الأم التي إنما تطبع الجماعة بطابعها وتفرض عليها روحها ومنهجها ومدار حياتها. وعند الفراغ من حل هذه المشكلة ينفرط عقد الجماعة وتذهب روحها. لقد أنهت رسالتها فلا معنى لوجودها بعد ذلك وجوداً حضارياً على الأقل، وإن استمر الوجود البيولوجي.

فالمشكلة الأولى التي تصدى طاليس لحلها منذ بدء الفكر اليوناني يصحو ويعي وجوده هي المشكلة الميتافيزقية: لقد لاحت له كما تلوح لأي إنسان على مستوى معين من التفكير في أي زمان ومكان . إن كثيراً من الصبية الفضوليين الأذكياء يسألون آباءهم : كيف وُجدوا وأين كانوا قبل أن يُوجدوا ؟ لكن أكثر الآباء والأمهات يجدون حرجاً كبيراً في مواجهة هذه الأسئلة، وعلى الخصوص عندما يكونون دون مستوى أبنائهم. وهناك أطفال كثيرون يتساءلون عن الله ومن خلَق الله؟ ليس من الضروري أن يكون الصبي يونانياً ليطرح هذه الأسئلة على أبويه أو أساتذته في المدرسة، إنها تعرض لكثيرين من الطلاب في سن المراهقة، ولكن جهل الآباء والمعلمين لا يشجع هذه الأسئلة، بل إن الأهل والمعلمين في كثير من الأحيان يواجهونها بمنتهى الصرامة لأنها تفسد العقيدة. وهكذا يقضون على الفاعلية الميتافيزيقية عند أبنائهم وتلامذتهم بعد أن أصبحت مقرونة بالشعور بالإثم ، لقد أورثوهم عقدة من الشعور بالذنب يصعب جداً التخلص منها .

المهم أن طاليس عندما طرح على نفسه مشكلة أصل العالم لم يشعر بأي إثم في تناولها، بل أمعن فيها نظراً وتمحيصاً وتحليلاً ووصل فيها إلى بعض النتائج. ووجدت هذه المشكلة هوى عند بعض النفوس، ونفوراً عند البعض الآخر، وعدم مبالاة عند بعض ثالث، كأي اقتراح يأتي به أحدنا. فليس جميع اليونانيين تستهويهم الميتافيزيقا التي لها أصدقاؤها وأعداؤها في كل أمة بل في كل بيت. والتف حول طاليس نفر استهواهم كلام طاليس، كما سخر منه من لم يفهم كلامه، ولم يأبه به من لم يأبه. وأكثر هؤلاء الذين التفوا حوله تقبلوا حلوله ووجدوا فيها متنفساً لما يعتمل فيهم من

قلق ميتافيزيقي مثير وضاغط، لكن قلة - بل قلة قليلة جداً من المعجبين بطاليس، ولعله واحد فقط - أعادوا النظر في كلام طاليس وأدخلوا عليه تعديلاً ما. وتكرر ذلك عند أبرز تلاميذ طاليس الأقربين والأبعدين ممن انتهت إليهم رياسة الفلسفة ووصلوا إلى درجة الإمامة فيها. وهكذا أخذ الفلاسفة يتعاقبون وأخذت الحلول تترى ، والمشكلة الميتافيزيقية تتضح وتتعمق وتتأصل على قانون مرسوم [11]، بحرية لا يهددها كاهن جاهل أو أب أحمق أو معلم أحرى به أن يعود إلى مقاعد الدراسة! وساعد الفراغ وأجواء الحوار والديموقراطية على سبر أغوار هذه المشكلة التوغل فيها إلى آخر مداها. لقد كان كل فيلسوف لاحق يصحح سلفه السابق ويضيف إليه جديداً، ويستدرك عليه بعض الأخطاء. وهكذا نمت الفلسفة اليونانية بالإضافة والحذف والتنقيح والتصحيح والتحليل والتعميق والتأصيل. لقد اتفق فلاسفة اليونان واختلفوا، واصطلحوا واختصموا، وتباعدوا وتقاربوا، واكتسبت الفلسفة الكثير من هذا الحوار والصدام والتفاعل والانفعال، واكتسب الفكر اليوناني المزيد من الحضور والغنى والثراء والخصوبة.

تساءل بعضهم: هل العامل الجغرافي والمناخي هو السبب في عبقرية الإغريق ؟ واستبعد البعض ذلك قائلاً: إن اليونانيين أنفسهم كانوا عاجزين عن استئناف الإنجاب، يستوي في ذلك اليونانيون المباشرون القدماء أو أحفادهم المعاصرون. قل لي بربك: ما الفرق اليوم بين بلاد اليونان وبين أي بلد من بلاد البلقان ؟ فالإبداع لا يتكرر في الأمة الواحدة والبلد الواحد: الإبداع مانعٌ من الإبداع. فلو كان للجغرافيا أو المناخ أي مدخل في هذه المسالة لظلت أثينا تقذف بالفيلسوف تلو الفيلسوف إلى آخر الدهر ، ولكانت درة العالم وأعجوبته الكبرى الوحيدة لصنع الفلسفة والفلاسفة !!

وهكذا فالتفكير اليوناني إنما كان رهناً بالشرارة الأولى التي أطلقها طاليس في عصر تحول كبير. وهذا عينه هو ما حدث للعرب أيضاً لولا أن صحوتهم قد اقترنت بالمشكلة الدينية بقدر ما اقترنت صحوة الأغارقة بالمشكلة الميتافيزيقية . وكان للوراثة الاجتماعية - لا البيولوجية - نصيب كبير في تقوية حوافز كل من الفريقين في هذا الطريق الذي وجد نفسه مقحماً فيه أو ذاك. وعلى هذا المنوال طغت الميتافيزيقا على

بلاد اليونان حتى أصبحت عنوانًا على اليونان، وطغى الدين على بلاد العرب حتى أصبح عنواناً على العرب، لاسيما وأن الشرق كان دائماً مثوى للإلهام الديني ومسرحاً خصبًا للرؤى والأحلام والعبقريات الدينية المختلفة. نعم، ليست الأمور - ميدانياً - على مثل هذه الدرجة من البساطة ، لكن هذا التحليل يقدم لنا على كل حال مخططاً تقريبياً لما كان يجري على الأرض يكتفي من الظواهر المتفرقة بهيكلها العام وشبكة العلاقات البنيوية القائمة بينها.

وزبدة القول أن الفكر في تفاعل مستمر بين الإنسان ومجتمعه ، وهذا المجتمع لم يتغير تغيراً جذرياً منذ العصر اليوناني الكلاسيكي حتى عصر النهضة في أوروبا. فجاءت الفلسفة اليونانية على قدّه ومقياسه فانقفل أفق الفلسفة. وجاء الفلاسفة العرب والأفق مقفل، لأن المجتمع ظل هو هو كما كان في العصر اليوناني القديم. وكل ما حدث بعد ذلك من تغيرات عند الفريقين ظل محصوراً في تغيرات محلية طفيفة لم تستطع زعزعة الأفق، بل حتى إحداث خدش صغير فيه . فلا بد من إحداث تغيير شامل يفجر الأفق يخص البشر جميعاً، وإلا ظل الأفق ساكناً لا حراك فيه. وأخيراً انفجر الأفق ليبدأ التغيير الشامل. لقد جاء مجتمع الآلة ليضع حداً لمجتمع العضلات، ومنذئذ بدأ سيل الفلسفات. فحيث تكون عضلات يكون جمود، وهذا لعمري من أسباب تخلفنا وتبعثرنا. فهيا بنا إلى مجتمع الآلة والصناعة الآلية إذا أردنا أن تكون لنا فلسفة خاصة بنا . فالمجتمع الآلي سريع التطور والحركة وينجز في وقت قصير ما يتطلب من العضلات الوقت الطويل . أو قل هو تكثيف للزمان. فالدقيقة الواحدة فيه قد تعني عمراً كاملاً بل أعماراً. فما قولك بالمجتمع الإلكتروني ، مجتمع الساتلايت والكومبيوتر والإنترنت ! وكلما استطاع العقل ملاحقة ذلك تكثف هو أيضاً وارتفعت وتيرته وانهمر عطاؤه مدراراً. ما أرخص الزمان في مجتمعاتنا وما أغلاه في مجتمعات غيرنا!

***

1 - إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق. دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، 1367 هـ 1947 م. ص 4 .

2 - هذا هو موضوع الفكرانية. وقد أفردت له كتاباً في مجلدين من القطع الكبير صدر عن دار الجيل بيروت بعنوان :الفكر العربي في مخاضه الكبير، حاولت فيه ولاسيما في المجلد الثاني، تفسير ظهور الفكر الإسلامي عامة والفلسفة العربية الإسلامية خاصة، تفسيراً جديداً يختلف اختلافاً تاماً عن جميع التفسيرات التقليدية المعتمدة حتى الآن.

3 - مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي. دار الثقافة، بيروت، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين المساهمة للطباعة والنشر. بيروت، نيويورك، 1961، ص 131 . انظر أيضاً الفصل الثالث من كتابنا أصالة الفكر العربي، منشورات عويدات، بيروت، 1982، للمزيد من المعلومات.

4 - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. الطبعة الثالثة، دار المعارف ، فرع الاسكندرية، 1965، ج1 ، ص 23.

5 - نقلاً عن مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة 1363 هـ / 1944 م ، ص 23 - 24 .

6 - عن هذه التحولات انظر كتابنا : بدايات الفلسفة الأخلاقية ، الباب الثاني بفصوله الأربعة، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1995 .

7 - من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية . الطبعة السادسة والأخيرة ، سنة 2000 م / 1420 هـ منشورات عويدات ، بيروت.

8 - انظر كتابنا السالف الذكر ص 338 - 339 .

9 - . Averroès et l'averroïsme , 2e édition, Michel Lévy Frères, Librairies éditeurs, Paris , 1861

10- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. تقديم البير نصري نادر، الطبعة الثانية، بيروت، 1968، ص 58.

11 - وبتعبير أدق عشرة قوانين انظر كتابنا : الفكر العربي في مخاضه الكبير، ص 124 - 169 .





قراءة جديدة للمسألة الشرقية

شفيق محسن (*)

من بين كل القضايا الشائكة في العصر الحديث، تبقى المسألة الشرقية القضية الأكثر أهمية، والأكثر تعقيداً والأكثر ثباتاً. فمنها انبثقت المسألة الأكثر استعصاءً على الحل، ونقصد بها قضية الشرق الأوسط، المفتوحة على كل الاحتمالات.

يعني الشرق، بشكل عام، بالنسبة لأوروبا الغربية، الأجزاء الشرقية من القارة القديمة. وخلال القرن التاسع عشر، وحتى عشية الحرب العالمية الأولى، حين ظهرت في جنوبي شرقي أوروبا، مشاكل معقدة حول المسألة الشرقية، جرت العادة على تسمية بلدان شبه الجزيرة البلقانية، سواء تلك التي كانت لا تزال خاضعة للإمبراطورية العثمانية أو تلك المنضوية في دول مستقلة، ببلدان الشرق الأدنى. الشرق الأدنى كان إذاً الشرق الأوروبي[1]. وعندما نشأت أزمات خاصة ومحددة في الأقاليم الآسيوية جرت العادة على تحديد موضع هذه الأزمات، بما سمي حينها بالشرق الأوسط، أي المنطقة الآسيوية الممتدة ما بين البحر الأبيض المتوسط، البحر الأحمر، بحر عُمان والخليج العربي[2]. أما مصطلح الشرق الأقصى فقد أطلق ولا يزال يطلق حتى يومنا هذا على الشرق الآسيوي، يعني سيبيريا الشرقية، الصين، الهند الصينية واليابان. أما اليوم، وقد أصبحت تركيا دولة آسيوية بشكل أساسي، وتعبير الشرق الأدنى لم يعد يطلق على بلدان أوروبا الشرقية، كما كان الوضع قبل عام 1914م فقد أصبح التعبيران: الشرق

(*) باحث وأستاذ في الجامعة اللبنانية.

الأوسط والشرق الأدنى، يعبران عن البلدان ذاتها: العراق، تركيا، إيران، السعودية، الكويت، دول الخليج العربي، لبنان، سوريا، مصر وإسرائيل. أما الغرب، فهو يعني، بالنسبة للشرق، أوروبا الغربية، الإمبراطورية الرومانية الغربية، إحدى الإمبراطوريات الناجمة عن تقسيم الإمبراطورية الرومانية، التي قامت بين عامي 364 و 476م، عادت وتوحدت مع شارلمان عام 800م، وبقيت، بشكل أو بآخر، مفككة حتى العام 962م، حين توحدت في الإمبراطورية الجرمانية المقدسة التي تفككت عام 1806. الغرب يعني اليوم، أوروبا الغربية، إضافة إلى أميركا الشمالية، ولحد ما أمريكا الجنوبية، إضافة إلى استراليا ونيوزيلندة[3].

تعريف المسألة الشرقية:

عُرفت المسألة الشرقية بشكل عام نتيجة لانهيار الإمبراطورية العثمانية التي وجدت نفسها ابتداء من القرن التاسع عشر تتعرض للهجوم والتفسخ، من الخارج عن طريق القوى العظمى، ومن الداخل نتيجة يقظة القوميات: هل كان من الواجب الحفاظ على وحدة هذه الإمبراطورية أم اقتسامها بين الكبار، وخصوصاً أن الأمم الصغيرة المستقلة اسمياً كانت موضوعة تحت حماية القوى العظمى؟ إن تعريفاً كهذا للمسألة الشرقية يجعلها تبتدئ إذاً من القرن الثامن عشر، لتنتهي مع زوال الإمبراطورية العثمانية عام 1923-1924م. إلا أن بعض المؤرخين يذهب إلى توسيع هذه المسألة ليجعلوا منها صراع حضارات بين الشرق والغرب.

من بين التعريفات المتعددة لهذه المسألة، هذا التعريف لـ Jacqaes Ancel: أن المسألة الشرقية هي في المقام الأول تاريخ نشوء الدول البلقانية الذي كان أولاً تكوّناً ثقافياً، ثم سياسياً وأخيراً إقليمياً. ومن ثم فالمسألة الشرقية هي تاريخ تدخل القوى الأوروبية لصالحها حيث لم تتوصل الدبلوماسية الروسية، الإنكليزية والفرنسية إلى التخلي عن الصيغ السائدة في القرن الثامن عشر، بل حتى منذ زمن الصليبيين، ونعني بها «البحار الحرة»، «طريق الهند»، «الحماية الكاثوليكية». من هذا التعارض بين «الحضارة العثمانية» و«الحضارة البلقانية» نشأت المسألة الشرقية في شكلها المعاصر، أي الجهود المبذولة من قبل الشعوب التي أصبحت واعية لتمايزها، للانتظام في دول ضمن أطر جغرافية محددة[4].

وبما أنه لا يخطر ببال التركي إطلاقاً بناء دولة عصرية، «لأن الحضارة العثمانية تبقى دائماً حضارة البدو»[5]، فإنه لم يعد هناك مسألة شرقية في آسيا « فالتركي هو هناك في داره دون أي منازع»[6].

أما **رينيه غروسيه** فرأى أن المسألة الشرقية هي مشكلة العلاقات بين أوروبا وآسيا، وهي مشكلة كان يبت بها دائما في ساحة المعركة بشكل دوري. مشكلة ثقافية تقود أحياناً إلى تكوين بعض التوافقية الدينية، وأحيانا أخرى تقود إلى حروب دينية[7].

فرنان ويلليه رأى أن التصفية المحتملة للإمبراطورية العثمانية شكلت ابتداءً من القرن الثامن عشر جوهر المسألة الشرقية التقليدية، ولكن حتى الآن، لا يقصد إلاّ تصفيتها في أوروبا، فالغرب ما يزال يجهل أو يتجاهل العالم العربي الواسع، الذي لا يزال الأتراك يحكمونه[8].

إدوارد دريّو يختصر المسألة الشرقية على الشكل الآتي: انسحاب الإسلام من أوروبا ومن آسيا من على جانبي البوسفور والدردنيل أدى إلى ولادة المسألة الشرقية. ويرى أن تاريخها هو بالضبط تاريخ تقدم الشعوب المجاورة على حساب الشعوب الإسلامية. هذا التاريخ يأخذ في أيامنا خصوصا صيغة اقتصادية. إنها شكل من أشكال الصراع على الحياة حتى بين الشعوب التي تجمع بينها القرابة[9].

أما التعريف الأكثر ابتكاراً للمسألة الشرقية فقد وضعه :Dimitre Kitsklis المسألة الشرقية بالنسبة إليه هي صراع داخلي ضمن ما أسماه المنطقة الوسيطة. وهو مصطلح أطلقه على قارة أوراسيا. وفي خضم هذا الخلاف الداخلي تدخل الغرب لمصلحته. ويرى أن هذا الخلاف سببه الصراع بين الشعوب الرئيسية التي تقطنه بهدف توحيده في ظل إمبراطورية مسكونية .Oeucumenique وتتميز هذه المنطقة الوسيطة بواقعة أنه منذ آلاف السنين عمل كل شعب من شعوبها الرئيسية جاهداً لتوحيدها في ظل إمبراطورية مسكونية. وهكذا نرى هذه المنطقة محكومة على التوالي، ومنذ القرن الخامس قبل الميلاد، من قبل الإمبراطورية الفارسية، الإسكندر المقدوني الكبير، اليونان البيزنطيين، العرب، المغول، العثمانيين، الأتراك، ومن ثم الروس. ويبدو شرقي البحر المتوسط، خلال التاريخ، كمركز لهذه المنطقة الوسيطة، حيث توافد إليه جميع الطامحين إلى إنشاء

إمبراطورية موحدة شمولية. وتحديداً وخلال ألف وستمائة سنة كانت القسطنطينية عاصمة لهذا المركز. ويرى Kitsiks, مثل الكثيرين غيره أن الأزمة الخطيرة التي عرفتها الإمبراطورية العثمانية ابتداء من النصف الثاني من القرن الثامن عشر، والتي أسماها الغربيون «المسألة الشرقية»، لم تتأت، كما يتردد غالباً، عن صراع ديني بين المسيحية والإسلام. ففي الواقع، عرفت السلطنة، في ذلك التاريخ، أزمة اجتماعية شبيهة بتلك الحاصلة في الغرب. ولكن صادف أن البورجوازية العثمانية كانت أساساً من غير المسلمين وخصوصاً من الروم الأرثوذكس. إضافة إلى أنه في ظل هذه الإمبراطورية المتعددة القوميات فإن التقسيم الطبقي يتماثل إلى حد كبير مع تقسيم عرقي بين أتراك ويونانيين[10].

ويبقى Arnold Toynbee الوحيد الذي كتب أن «المسألة الشرقية المزعومة» هي في الواقع مسألة غربية، نجمت برأيه عن الخلل الذي تعرض له التوازن التقليدي للحضارة الإسلامية. وهو يعتبر أن الأفكار المسبقة قد لعبت دوراً كبيراً في مواقف القوى العظمى، ويرى أن هناك ثلاث أطروحات خاطئة تحكّمت في مسار المسألة الشرقية: إسلام مسيحية، آسيا- أوروبا، حضارة- بربرية[11].

تطور المسألة الشرقية :

في الواقع، خلال القرن التاسع عشر، وفي ذروة عصرة النهضة الأوروبية، شكلت أوروبا الغربية، حضارة كونية، مركزية، مزدهرة، تسود العالم وتتعايش مع حضارات أقدم مستسلمة أو تحاول النهوض. ومنها الإمبراطورية العثمانية التي على النقيض من الإمبراطورية الإسبانية أو الهولندية وفيما بعد البريطانية، لم تفكر جلياً بسبل المنفعة الاقتصادية، وبقيت المعايير الاقتصادية بدائية، والتحفظية الحضارية طاغية[12]. إن أساس الحكم، بالنسبة للعثمانيين، لا يقوم إلا على التقليد. وينحصر اهتمامهم في ضرورة تأمين موارد الدولة، ومهما تكن الظروف، حسب الطريقة التقليدية ونعني بها جباية الضرائب. باعتمادها هذا المبدأ، تستطيع القيام بذلك ضمن هذا السياق على الدولاتية وحدها أن تؤمن ثبات واستمرارية العلاقات بين الأفراد والسلطات العامة. على الدولة أن تحمي الاقتصاد، كما السياسة والحياة الثقافية. ضمن هكذا ثقافة لا يدخل مفهوم الملكية ضمن نطاق الإنتاج. الدولة هي مالكة الضرائب والعائدات المتعلقة بالأراضي، والصناعات

الحرفية والتجارة، وبهذا المعنى تمتد ملكية الدولة على كامل نطاق سيادتها[13].

هل صحيح أن التسهيلات التجارية التي منحتها الإمبراطورية العثمانية إلى دول أوروبا الغربية، والتي عرفت باسم الامتيازات شكلت مدخلاً للاستعمار الاقتصادي الأوربي للإمبراطورية مما أدى فيما بعد إلى انهيارها؟ أم أن ارتباط هذه الامتيازات بالضمانات المعطاة لمسيحيي الإمبراطورية فيما عرف بالإصلاحات هي المسؤولة عن ذلك؟

وفي الواقع، لأن النظام المالي والضريبي العثماني نظام حمائي تحفظي فهو يحمي التجار العثمانيين من المنافسة الأجنبية. ولكن ابتداءً من القرن الثامن عشر، اصطبغت التجارة في الشرق بالطابع الاستعماري، وذلك بتحويل الإمبراطورية العثمانية، التي لا تنتج السلع المصنعة وتصدّر المواد الأولية، إلى زبون لدى الصناعة الأوربية[14]. ومن بين أتباع السلطان الأوروبيين كان اليونانيون يتمتعون بامتياز خاص. فعلى الصعيد الثقافي والاقتصادي والإداري كانوا يتحكمون بالبلقان كلها. وكانت البحرية التركية تتألف بمعظمها من عناصر يونانية. وكان الهسبودار وممثلو الباب العالي في البلقان يتحدرون من الطبقات الأرستوقراطية اليونانية.

فالثورة البلقانية إذاً تهديد محيق ببنيات الإمبراطورية العثمانية.. ومن غير العجب إذاً أن يكون تصرف الأتراك هستيرياً[15] ولم تعرف عصبيتهم الحدود عندما طلب العصاة العون من إخوانهم في الدين وعندئذ برز التعصب الديني الكامل واتهم المسلمون النصارى بالخيانة[16].

عند بداية القرن العشرين تقلصت الإمبراطورية العثمانية كثيراً. وانحسر حكمها عن شمال أفريقيا وعن هنغاريا ومعظم جنوب شرق أوروبا. أما في الشرق الأوسط المسلم، فوحدها الإمبراطورية العثمانية حافظت على استقلالها الفعلي. وقد بدت الإمبراطورية المحافظة على استقلالها غريبة عن عالمها المعاصر. لقد أصبحت في حقيقة الأمر كياناً استمر بعد انقضاء العصر الذي ينتمي إليه. لقد أصبحت الإمبراطورية بحاجة إلى تغيير سريع لتتمكن من مواجهة تحديات أوروبا العصرية فكريا وصناعياً وعسكرياً. وأخذ المفكرون من مختلف الشعوب الناطقة بالتركية والناطقة بالعربية في الإمبراطورية يسعون

لاكتشاف أو لإيجاد مفهوم لهويتهم الخاصة بهم. تحدوهم إلى ذلك العقيدة القومية التي سادت في أوروبا. وانبرى من بين هؤلاء قادة حزب تركيا الفتاة واضطلعوا بتحدي نقل الإمبراطورية العثمانية إلى القرن العشرين قبل أن يتوفر للعالم العصري الوقت اللازم لتدميرها. غير أن الفكرة القومية سيطرت حتى على السلطان وبيروقراطيته، الذين بدأوا، بالأفعال لا بالأقوال، منذ نهاية القرن الثامن عشر، إلى التماثل أكثر فأكثر، أول الأمر مع الجماعة الدينية المسلمة، ومن ثم مع الجماعة الإثنية التركية. وهكذا تحول السلطان آخر المطاف إلى زعيم الملّة الإسلامية . وتحت ضغط النزعة القومية، جرى، من ناحية ثانية، تجزئة نظام الملة، أحد أعمدة نظام الحكم العثماني. فقد تجزأت الملة الأرثوذكسية إلى عدة ملل مسيحية. وذلك استجابة للمطالبات الإثنية: ففي عام 1875م ارتفع عدد الملل المسيحية إلى تسع، ليستمر في الصعود في السنوات اللاحقة[17]. ومن النتائج الهامة لهذه الانفصالات القومية أن الإمبراطورية رأت نفسها وقد تحولت إلى إمبراطورية إسلامية في الغالب بعد أن فقدت غالبية مقاطعاتها المسيحية، خصوصاً بعد الحروب الغربية آخر حلقات سلسلة الانفصالات القومية.

قومية بلا أمـــة :

عندما عمدت أوروبا الغربية إلى زعزعة المجتمعات غير الأوروبية، من خلال دفعها إلى التطور بشكل غير متوازن، استجابة لمصالح وحاجات الخارج وليس تلبية للضرورات والمتغيرات المحلية، جعلت من هذه المجتمعات دولاً نامية أو متخلفة. وخلقت ظاهرة العالم الثالث. فما أن يبدأ المجتمع غير الأوروبي بالدوران في فلك مستعمره حتى يندفع نحو التغريب أملاً في الخلاص من التبعية. إذ يصبح النموذج الأوروبي، بلا منازع، الإطار الوحيد للتطور. وعندما تفشل عملية العودة إلى ما قبل التبعية لا يبقى إلا الانشقاق من داخل النظام. هذا المسار أدى باستانبول إلى عملية أوربة كاملة. أي تحررها من أوروبا عن طريق التكامل مع النظام الذي يمثلها، أي أوروبا. فخلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كان الإصلاحيون مقتنعين بأن نظامهم أرقى بكثير من النظام الأوروبي. وظنوا أن انهيار إمبراطوريتهم يعود إلى تخلفهم التقني وفقدانهم للمهارات الحربية التي كانوا يملكونها في السابق.

الخطوة الأولى في أي عملية تغريب تعتمد على الفكرة التالية: أن نظامنا هو الأفضل،

ولكن أوروبا هزمتنا لأنها تمتلك سلاحاً أفضل من سلاحنا. الحل هو إذاً بألاّ نغير شيئاً في نظامنا سوى اعتماد النظام العسكري والتقنيات الحربية المعتمدة في جيوش الدول الأوروبية من جهة، واستخدام الأشكال التنظيمية المدنية المعتمدة في تلك المجتمعات[18].

الخطوة الثانية في عملية التغريب تتلخص بالتالي: تحديث الجيش والتقليد الشكلي للبنيات التنظيمية لا تكفي. إذن يجب تحديث الإدارة[19]. أما الخطوة الثالثة فتتمثل بوضع دستور للبلاد وكان ذلك في 23 كانون الأول /ديسمبر 1876م. ولكن نظام الحكم في الإمبراطورية العثمانية كان قد أصبح نظاماً مضعضعاً خارج الزمان والمكان في العالم الحديث، بدا محكوماً عليه بالزوال.

حتى العام 1908م، كانت حكومة استانبول تعمل من أجل مواطنية عثمانية، وكان النقاش يدور حول الشكل الدستوري للدولة: هل يجب اعتماد النظام المركزي أو النظام اللامركزي، على الدولة أن تأخذ شكل دولة موحدة أم شكل دولة فدرالية: في ذلك العام تمكنت إحدى الجمعيات السرية، التي ما لبثت أن أصبحت الفئة الكبرى ضمن مجموعة مختلطة أطلقت على نفسها اسم جمعية الاتحاد والترقي وعرفت أيضا باسم حزب تركيا الفتاة وأطلقت على أعضائها تسمية الأتراك الفتيان، تمكنت من أن تتحول إلى الحزب الحاكم في الإمبراطورية. ذلك أن عصبة الأتراك الفتيان استولت على السلطة في القسطنطينية، وحكمت الإمبراطورية كوزراء في حكومة السلطان. لقد عزم الأتراك الفتيان على تثبيت سلطتهم، ليس إزاء الأجانب فقط، بل إزاء مختلف الجماعات الأخرى التي تقطن الإمبراطورية. وكان هذا يتناقض مع ما تعهدوا به قبل تسلُّمهم الحكم. فقد نادى برنامجهم بالمساواة في الحقوق بين سائر الجماعات الدينية والأثنية واللغوية، المقيمة على أرض الإمبراطورية، ولكن ما أن تسلمت جمعية الاتحاد والترقي السلطة حتى لجأت إلى تأكيد هيمنة المسلمين الناطقين بالتركية على كل من سواهم[20]. إن السبب في ذلك يعود، برأينا، إلى أن الأتراك الفتيان كانوا قوميين من دون أمة. وذلك لأسباب ثلاثة: أولاً، لأنه خلال التاريخ الطويل للإمبراطورية العثمانية، ولأسباب كثيرة ومتعددة، لم ينشأ قط شيء اسمه أمة عثمانية، ثانياً، في نطاق الإمبراطورية كثيراً ما نجد أن الناطقين بالتركية ليسوا من أصول تركية، ثالثاً، لقد أصبح موطن الشعوب التركية القديم، تركستان، في حوزة روسيا والصين، وأكثر من نصف

الشعوب التركية الأسيوية تعيش إما هناك وإما في أماكن أخرى خارج الإمبراطورية العثمانية «بحيث إن قيصر روسيا كان بوسعه أن يكون أحق من السلطان العثماني في ادّعاء تمثيل مَنْ هم مِنْ أصل تركي»[21]. لقد شكلت النظرية الطورانية الأساس الذي قامت عليه القومية التركية الوليدة، لدى الأتراك الشبان. «وكانت تعني توحيد الشعوب التركية تحت راية الخلافة العثمانية التي تظلل أيضا شعوباً إسلامية أخرى غير تركية»[22].

إلى جانب المعضلة القومية ظهرت المعضلة الدينية. لقد كان على بناة الجمهورية التركية الوليدة وحماة القومية الناشئة مواجهة المسألة الدينية بكل حدة. فالإسلام يشكل جزءاً من روح الشعب. ولكن القادة الجدد رأوا أن مؤسسات الإسلام تشكل عائقاً أمام تطور الوطن. فكيف نحرر هذا الأخير من الطوق الديني دون خيانة الروح؟ ردّاً على هذا التساؤل الذي من الصعب بمكان الإجابة عليه ـ تخلى الحكام الأتراك تدريجيا عن الإسلام لصالح التأقلم مع الحضارة الأوروبية ومحاربة أوروبا بسلاحها الخاص. فماذا يبقى للغرب أن يفعله في دولة متغربة بالكامل[23]. في الأول من تشرين الثاني / نوفمبر 1922م زالت الإمبراطورية العثمانية، وفي 29 تشرين الأول /أكتوبر عام 1923م تأسست الجمهورية التركية وعاصمتها أنقرة. وفي 3 آذار /مارس عام 1924م تم إلغاء الخلافة.

العرب والأتراك :

أدى تقسيم رعايا الإمبراطورية العثمانية، منذ بداية القرن السادس عشر، عام 1516م بالتحديد، ضمن ما يسمى نظام المِلّة، إلى جعل المسلمين العرب، في القرن التاسع عشر، يتماثلون مع المِلّة التركية. وأصبحت كلمة تركي مرادفة لكلمة مسلم. ونتيجة لذلك فإن الإثنية العربية كانت قد اقتربت شيئاً فشيئاً نحو العدم السياسي[24]. وبالرغم من ولاء العرب المسلمين للإمبراطورية العثمانية ونزوعهم، حتى بداية القرن العشرين، للوحدة السياسية الدينية مع الأتراك المسلمين، فلا شك أنه كان هناك كره عميق بين الجماعتين. فحول صياغة الهوية يقول غسان سلامة أن المشروع القومي ذو حركة مزدوجة، فهو ناجم، في آن، من صوغ هوية، ومن صوغ غيرية. فالقوميون يبادرون إلى اعتبار أنّ أمتهم هي الأمة الحقيقية، وأنها كائنة منذ الأزل، وأنه ينبغي لها أن تثبت وجودها وذلك من تجسدها في دولة. صوغ الهوية يقضي برأيه بأن يتشابه أفراد الأمة الواحدة، ويجتمعوا، لا لأنهم يشتركون في الهوية نفسها وحسب، بل لأنهم مطالبون أيضاً بإعلاء هذه الهوية على أي

عنصر آخر يدخل في تكوين شخصيتهم السياسية. وأما صوغ الغيرية فيقوم على تأكيد الفروق مع الآخرين وتضخيمها، بحيث يتعذر تذليلها، قبل أن يعاد إلى توظيفها في موقف عدائي بين الأمة وخصومه، يمدون جذوره إلى التاريخ السحيق[25]. مع انهيار السلطنة العثمانية، انخرطت نخب العالم العربي في هذه الحركة المزدوجة لتنتج «أمماً متعددة الصيغ»، فمنذ ظهورها، تقاطعت القومية السورية مع مفهوم العروبة، ولم يتمايز مفهوم القومية العربية، ومن ثم لم يندمج مع مفهوم القومية السورية إلاَّ عند بداية القرن العشرين.

في الواقع، يحفظ الشعب العربي، في ذاكرته الجماعية تراثاً ثميناً، وهو ذكريات عصر كان فيه الخلفاء الأمويون والعباسيون يسودون عالماً عربياً إسلامياً، حيث قادتهم وحدتهم إلى أن يصبحوا أسياد حوض البحر المتوسط. هذا التصور للعظمة الماضية تتجاهل الاختلافات والتباينات الدينية والسياسية والاجتماعية والثقافية التي كانت وما تزال سائدة. ووحدها تبقى الوحدة الضائعة. ضائعة بسبب خطأ الأتراك أولاً، والغرب ثانياً، والعرب أنفسهم فيما بعد. إن الشرق الأوسط العربي انبثق من قرارات اتخذها الحلفاء خلال الحرب العالمية الأولى وبعدها. لقد اعتقدت الدول الأوروبية آنذاك أن باستطاعتها أن تغير آسيا الإسلامية في صميم أساسيات وجودها السياسي. وإذ حاولت الدول الأوروبية هذا التغيير فقد استخدمت نظام دول مصطنعة في الشرق الأوسط مما جعل منه منطقة لبلدان لم تصبح أمماً حتى يومنا هذا[26].

الشرعية الأيديولوجية لوراثة الإمبراطورية العثمانية:

إن مسألة الشرعية الأيديولوجية، فيما يتعلق بموضوع وراثة الإمبراطورية العثمانية، لم تعالج بالشكل الكافي. فواقعياً، بانتهاء السلطنة، تقاسم ممتلكاتها، في الشرق الأوسط، كل من تركيا، فرنسا وبريطانيا. ويرى دافيد فرومكين أن هذا الاقتسام تم برأيه نتيجة لما أسماه تسوية أو صفقة عام 1922م. فإقامة دولة قومية تركية، مقتصرة على الجزء الناطق بالتركية من الإمبراطورية المنحلة وخلع السلطان العثماني كانا نتيجة اقتراع بإجماع الأصوات في المجلس الوطني التركي يومي الأول والثاني من تشرين الثاني / نوفمبر عام 1922م[27]. وحدود تركيا كانت نتيجة تفاهم مع الحلفاء خريف 1922م، الذي أعقبه معاهدة صلح بين الطرفين جرى التوقيع عليها في مدينة لوزان السويسرية في العام التالي. وتقاسمت

بريطانيا وفرنسا ما تبقى من الممتلكات العثمانية السابقة في الشرق الأوسط بموجب الانتداب على سوريا ولبنان الذي حصلت عليه فرنسا من عصبة الأمم عام 1922م، والانتداب على فلسطين ومن ضمنها شرق الأردن الذي حصلت عليه بريطانيا تثبيتاً لانتداب تحكم بموجبه ذلك البلد الذي خرج حديثاً إلى حيز الوجود، وأنشأت محمية في العراق بموجب معاهدتها التي عقدتها في العام نفسه مع هذا البلد الذي أوجدته وأجلست عليه الملك فيصل بن الحسين بعد أن طردته القوات الفرنسية من سوريا[28]. وبموجب أحكام الانتداب على فلسطين لعام 1922م، وضع شرق الأردن على الطريق ليشكل وجوداً سياسياً منفصلاً عن فلسطين، وتقرر أن يكون الأمير عبدالله بن الحسين على رأس هذا الكيان الجديد بصورة دائمة بموجب قرار اتخذ عام 1922م. وفي عام 1922م أجلست بريطانيا الملك فؤاد الأول على عرش مصر، وفرضت اتفاقيات حدودية على ابن سعود أقيمت بموجبها الحدود بين المملكة العربية السعودية والعراق والكويت[29]. وكانت معاهدة سيفر (10 آب / أغسطس 1920م) وضعت سوريا، كدولة مستقلة، تحت الانتداب الفرنسي ريثما تصبح أهلاً للحكم الذاتي. وباشرت السلطات الفرنسية تقسيم سوريا إلى وحدات إدارية فرعية هي: لبنان الكبير، دمشق، حلب ودولة العلويين الواقعة شمالي لبنان بين العاصي والبحر الأبيض المتوسط، وعام 1922م قامت السلطات الفرنسية بإعلان دمشق وحلب ودولة العلويين دولة اتحادية سورية مقابل إعلان دولة لبنان الكبير عام 1920م الذي تحول إلى جمهورية عام 1926م[30].

عام 1922م تم بتّ مصير المسألتين الأساسيتين اللتين تختصران المسألة الشرقية: المسألة الأولى تتعلق برسم حدود روسيا السياسية في الشرق الأوسط، فقد رسم الحد الروسي في النهاية بمحاذاة سلسلة شمالية من الدول تمتد من تركيا إلى إيران فأفغانستان، والمسألة الثانية هي بت المصير النهائي للسلطنة العثمانية وتقاسم ممتلكاتها بين تركيا، فرنسا وبريطانيا. وتحقق للدولتين الأخيرتين ما أرادت أن تفعله منذ زمن طويل، أي أن تأخذ بأيديها المصائر السياسية لشعوب الشرق الأوسط. وهكذا فإن الحرب العالمية الأولى وضعت نهاية لمسألة الشرق الأوسط في أوروبا. وحلّت، فيما يخص الأوروبيين مسألة « ماذا ومن ينبغي أن يحل محل الإمبراطورية العثمانية». وكما حصل في كل مكان في العالم، أدى الاحتلال الأوروبي إلى تدمير البنَى السياسية لأهالي البلاد

الأصليين وإبدالها ببنى جديدة ذات أشكال أوروبية. والإدارة الحكومية، في معظم الكرة الأرضية، كانت على نمط أوروبي، وبموجب قوانين أوروبية، ووفقاً لمفاهيم أوروبية.

لقد قامت فرنسا وبريطانيا، كل في منطقة نفوذها في الشرق الأوسط، بإنشاء دول وتعيين أشخاص يحكمونها، ورسمت حدوداً فيما بينها. ولكن ومع ذلك يبدو أنه لا تزال حتى يومنا هذا قوى محلية ذات بأس في الشرق الأوسط. وقد ظهرت على ما يبدو قوى خارجية أيضا. غير متوافقة مع هذه الترتيبات، وقد تطيح بها. وقد كتب دافيد فرومكين بهذا الصدد يقول: «إن بعض الخلافات، كالتي نجدها في أي مكان من العالم، هي على الحكام والحدود، ولكن ما يميز الشرق الأوسط هو أن ثمة مطالب تطرح هي أكثر صلة بالجوهر، وهذه الخلافات لا تضع موضع البحث المساحات والحدود فحسب، بل تطرح أيضاً حق الوجود لبلدان انبثقت فوراً أو فيما بعد من القرارات الفرنسية والبريطانية التي اتخذت في أوائل العشرينات من هذا القرن، كالعراق وإسرائيل والأردن ولبنان. ولذلك لا يزال الشرق الأوسط حتى هذا الزمن من القرن العشرين، المنطقة التي تستمر تشهد بشيء من التكرار حروباً من أجل البقاء الوطني»[31].

بلقنة الشرق الأوسط وانتشار فكرة الانضماوية:

إذا كانت الحرب العالمية الأولى وضعت نهايةً لمسألة الشرق الأوسط في أوروبا، فإنها خلقت مسائل شرق أوسطية في الشرق الأوسط. إذ كيف تستطيع شعوب متنوعة أن تعيد تجميع نفسها لخلق هويات سياسية جديدة لنفسها بعد انهيار نظام إمبراطوري طويل العهد اعتادت عليه؟ لقد اقترحت أوروبا في مطلع هذا القرن العشرين شكلاً للمنطقة بعد زوال الإمبراطورية العثمانية بإنشاء دول ناتجة عن ظروف تاريخية طارئة أكثر مما هي مبنية على قوميات محدودة ومتأصلة الجذور. فقد انتشرت النظرية الانضماوية[32] بشكل واسع خلال الحرب العالمية الأولى، مخلفة وراءها الكثير من المذابح والعذابات. وقامت الدول الأوروبية بتقديم الوعود البراقة والمجنونة إلى مختلف الطوائف والمجموعات في الإمبراطورية العثمانية، واعدين بإنشاء كيانات إقليمية خاصة بكل من الأمم الأرمنية، الكردية، الأشورية، اليهودية والعربية وفي الوقت نفسه قامت هذه الدول ذاتها بخلق كيانات إدارية خاصة لمختلف الطوائف الدينية الإسلامية كالشيعة والدروز والعلويين[33].

في الواقع، خلال فترة الانتداب، ارتكبت فرنسا وبريطانيا، الخطأ نفسه الذي ارتكبته المجموعة الأوروبية تجاه الإمبراطورية العثمانية أثناء حقبة التنظيمات. لقد أرادت الدول المنتدبة بناء وطن عصري ديموقراطي مزروع بخلايا انعزالية داخل الجسم الاجتماعي والسياسي. هذه السياسة نصت عليها مختلف صكوك الانتداب الصادرة عن عصبة الأمم الداعية إلى احترام كل المؤسسات الطائفية القائمة[34].

كانت فترة الانتداب، بشكل عام، مؤاتية لانتشار النظرية الانضماوية، وأحياناً كثيرة إلى تعزيزها واستغلالها من قبل القوات المنتدبة، التي اعتمدت على الأقليات، أحيانا، في مواجهة التحركات الوطنية الشعبية[35].

الأناضول :

لقد كلَّفت عملية تغريب تركيا، أي محاولة جعلها غربية، ثمناً باهظاً جداً بعد عمليات الإذلال المتعددة الذي تعرض له الأتراك منذ عدة عقود، خسارة كل أراضي الإمبراطورية، التهديد اليوناني اللاحق بمساعدة الحلفاء[36] وكذلك الضغوطات المنظمة من قبل الأرمن والأكراد. لقد كانت ردة الفعل عنيفة جداً، وكانت الضحية الأكراد، الأرمن، الأشوريون واليونان. إذ لم يخف الأتراك رغبتهم في التخلص نهائياً من هذه العناصر غير القابلة للامتثال أو للتكامل ضمن نطاق دولة قومية عصرية مستحدثة، رغم أن الأكراد مثلاً يشكلون ربع الشعب التركي[37].

إن تحقيق كيانات إقليمية أرمنية، أشورية أو كردية يصادف صعوبات بالغة التعقيد. إذ إن هذه الجماعات قليلاً ما تشكل جماعات ديموغرافية متجانسة بالكامل. فهي موزعة جداً ومختلطة مع عناصر مختلفة أخرى. «فمناطق الأكراد هي المناطق الواقعة غرب إيران والجزأين الأعلى والأوسط من شرق العراق وشماله، والجزء الشرقي والجنوبي الشرقي من تركيا، والجزء الشمالي الشرقي من سوريا، إضافة إلى بعض الجيوب المتفرقة من الاتحاد السوفييتي السابق وشرق إيران وأفغانستان وبلوخستان وغرب تركيا وأواسطها. وعندما نقول جيوب فليس معنى ذلك أنها قليلة السكان، بل هي جيوب لما يحيط بها من كثافة سكانية لغير الأكراد»[38]. وعلى هذا يشكل تأكيد القومية الكردية مشكلة سياسية لثلاثة بلدان شرق أوسطية هي تركيا، العراق وإيران فاسم كردستان أو بلاد الأكراد لم يكن أبداً

اسماً لدولة مستقلة معينة الحدود الجغرافية والسياسية يعيش بداخلها نوع من السكان متجانسين أو منتمين لأصل عرقي واحد. لذلك فإن تعيين حدود لكردستان، المناطق المطالب بها من قبل الأكراد، تعتبرها الدول القائمة جزءاً من التراث القومي لكل منها.

أما الأرمن، ومشروعهم الخاص لإعادة البناء القومي المتمثل بالعودة إلى الولايات الأرمنية تحت السيادة التركية الحالية، فإنهم يواجهون مأزقاً بنيوياً من الصعب بمكان تحقيقه. فمن وجهة نظر فكرة الوحدة الطورانية، أساس القومية التركية، تشكل العقبة الأرمنية العارضة الدخيلة، على الصعيد العرقي، الحاملة لهوية قومية خاصة، غير مسلمة، واقعة عند ملتقى القوقاز ومتجهة سياسياً نحو الخصم الروسي ويجب أن تزال[39]. في الواقع إن جماعة تركيا الفتاة ومن بعدهم أتاتورك عملوا على ترجيح الهوية الجنسية التركية وحدها في الدولة، وأزاحوا كل ما كان بوسعه أن يشكل عقبة في طريق ذلك.

وكان في النتيجة أن أصبحت أرمينيا السوفيتية المروسنة، الوطن القومي الأرمني الوحيد. ويرى J.P.Rovx أن الأرمن لم يختفوا من الأناضول نتيجة لقيام أرمينيا سوفياتية، وإنما لأن القسم الأكبر من وطنهم القديم لم يعد مأهولاً بهم. ويجب أن نعترف بأنهم شيدوا المحرقة التي أحرقوا عليها أنفسهم. وذلك تحديداً بوقوفهم بكل قواهم وبلا رحمة إلى جانب الروس في حربهم ضد الأتراك، الذين عاشوا معهم بتجانس، خلال قرون، محققين بذلك فوائد جمة، هم الأعداء التاريخيون لبيزنطيا ولروما[40].

أما الطائفة الأشورية، وهي طائفة مسيحية، نجدها اليوم بصورة رئيسية في شمال العراق، تعود في أصولها القديمة إلى زمن أشوريي العراق الأوائل. وهي منقسمة إلى قسمين: النسطوريون المتجمعون في الكنيسة الأشورية الشرقية، والكلدانيون المنشقون من النسطوريين والمتحدون بروما، أي كاثوليك منذ العام 1553م ومتجمعين في الكنيسة الكلدانية الكاثوليكية.

حوالي القرن التاسع لجأ قسم كبير من الطوائف الأشورية إلى كردستان واستقروا فيها في منطقة هاكباري الجبلية، التي أصبحت إمارة هاكباري في العهد العثماني، يحكمها أمير كردي. خلال الحروب الروسية ضد الإمبراطورية العثمانية، وقفت التنظيمات العسكرية الأشورية إلى جانب الروس ضد القوات العثمانية التركية والكردية. ونستطيع

أن نتخيل بسهولة الانتقام والمجازر التي تعرض لها الأشوريون بعد رحيل القوات الروسية. بعد ثورة 1917م البلشفية، إن تخصيص شطر الهاكباري الذي كان يقطنه سابقا الأشوريون لتركيا عام 1925م، قضى نهائياً على فكرة تكوين دولة آشورية صغيرة مستقلة فيه، وذلك رغم وعد بريطانيا القاطع عام 1917م بتكوين وطن قومي للآشوريين مستقل بهم على أرض أجدادهم[41]. وفي نهاية الحرب وطنت لندن هؤلاء الأشوريين في العراق الشمالي، حيث كانت بعض الجزر من هذه الطائفة موجودة من قبل[42].

الشرق الأوسط العربي أو آسيا العربية:

تتحدث الأدبيات التاريخية عن أن فكرة سوريا الكبرى تعود إلى بداية الحرب العالمية الأولى وإنها تهدف إلى إنشاء دولة- مملكة، تضم، تحت قيادتها الشريف حسين، كل من الجزيرة العربية، شرقي الأردن، سوريا، العراق ولبنان[43]. وأن ضرورات الحرب في أوروبا الغربية دفعت بريطانيا إلى توقيع معاهدات مع فرنسا تهدف إلى تقاسم أراضي السلطنة العثمانية فيما بينها، بعد انتهاء الحرب، تحت شكل مناطق نفوذ. وسميت هذه المعاهدات باتفاقية سايكس بيكو، التي وافق عليها مجلسا الوزراء البريطاني والفرنسي في بداية شباط / فبراير عام 1916، وأحيطت بالسرية، ولم يتم الكشف عن مضمونها إلا بعد عامين. وتقول الأدبيات التاريخية: إن هذه الاتفاقيات السرية ضربت بعرض الحائط الاتفاقيات المعقودة بين المندوب السامي البريطاني السير مكماهون من جهة والشريف حسين من جهة أخرى[44]. وهي الاتفاقات التي عرفت باسم مراسلات حسين - مكماهون الشهيرة، فما هي حقيقة هذه المراسلات؟

حسب كتاب دافيد فرومكين «سلام ما بعده سلام» الصادر عام 1992م في لندن[45]، يمكن تلخيص مراسلات حسين ـ مكماهون على الشكل الآتي: في مطلع عام 1915م، فوجئ مقر المعتمد البريطاني في القاهرة برسالة تلقاها من الشريف حسين، شريف مكة، يطالب فيها بأن تصبح آسيا العربية، كلها تقريبا، مملكة مستقلة تحت حكمه. فأرسل السيرهنري مكماهون، المندوب السامي البريطاني في مصر، جواباً إليه قال فيه: إن بحث الحدود في الشرق الأوسط ينبغي تأجيله إلى ما بعد انتهاء الحرب. وفي 24 تشرين الأول / أكتوبر 1915م، ورداً على رسالة ثانية من الشريف حسين، بعث مكماهون بجواب وافق فيه على أن ينال فيها العرب استقلالهم بعد الحرب، ولكن من جهة أخرى، أشار إلى أن

الحاجة تستدعي وجود مستشارين ومسؤولين أوروبيين لتأسيس إدارة للحكم في البلاد العربية، وأصرَّ على أن يكون هؤلاء المستشارون والمسؤولون بريطانيين حصراً. بعبارة أخرى، ستكون أية مملكة عربية مستقلة، في الشرق الأوسط، بعد الحرب، محمية بريطانية. ورداً على سؤاله ما هي المناطق التي ستشملها المملكة العربية المستقلة المحمية من قبل بريطانيا، طالب مكماهون في رده بتقسيم الأراضي التي يطالب بها الحسين إلى أربع مناطق. وأوضح أن بريطانيا لا تستطيع أن ترتبط بتأييد مطالبة الحسين بأي منها. وطلب مكماهون من الحسين أن يتخلى عن مطالبته بالأرض الواقعة غربي مقاطعات دمشق وحلب وحمص وحماه، أي أن الأراضي التي لن يحصل عليها الحسين والعرب هي سواحل سوريا ولبنان وفلسطين، مع إمكانية رسم خط حدودي في مكان ما من الأردن الحالي. أما بالنسبة للجزء الشرقي من الشرق الأوسط الناطق بالعربية، أي ولايتي البصرة وبغداد في بلاد الرافدين، فقد قال إن موقف بريطانيا الثابت ومصالحها تقتضي أن توجد ترتيبات إدارية خاصة لهاتين الولايتين. أما بشأن القسم الغربي، أي سوريا وفلسطين، فإن بريطانيا تستطيع أن تقدم للحسين ضمانات تتعلق فقط بتلك المناطق التي يمكنها أن تتصرف فيها من دون الحاق الضرر بمصالح حليفتها فرنسا، التي كانت في ذلك الحين تدعي لنفسها تلك المناطق بكاملها. لم يبقَ إذن سوى شبه جزيرة العرب، التي كانت آنذاك مقسمة بين عدد من الزعماء، والحسين واحد منهم، وفي ضمنهم أيضا ابن سعود، خصم الحسين، وذكر مكماهون في رسالته أنه لا يستطيع أن يعد الحسين بأي شيء يسيئ إلى علاقات بريطانيا مع الزعماء العرب الآخرين. وبذلك لم تلزم بريطانيا نفسها البتة بتأييد مطالب الحسين في أي مكـــــان[46].

إن اتفاقية سايكس- بيكو هي التي رسمت حدود الدول في الشرق الأوسط العربي، وبموجب حدود الدول في الشرق الأوسط العربي، وبموجب هذه الاتفاقية تحكم فرنسا لبنان الكبير وتمارس نفوذاً حصرياً في بقية سوريا وصولاً إلى الموصل. أما ولايتا البصرة وبغداد في بلاد الرافدين فهما من نصيب بريطانيا. أما في فلسطين، فتأخذ بريطانيا مرفأي عكا وحيفا وتأخذ معهما جزءاً من الأراضي تنشئ فوقه خطاً حديدياً يمتد من عكا وحيفا إلى بلاد الرافدين، أما بقية فلسطين فتخضع لنوع من الإدارة الدولية. يستنتج من كل ذلك، أنه باستثناء فلسطين والمناطق التي تمارس فيها فرنسا أو بريطانيا حكماً مباشراً، كان

مخططاً للشرق الأوسط أن يؤلف دولة عربية أو اتحاداً كونفدرالياً لدول عربية مستقلة اسمياً، ولكنها في الواقع مقسمة إلى مناطق نفوذ فرنسية وبريطانية، أما الشريف حسين وبقية الجمعيات السرية فقد كانوا يطالبون بدولة عربية موحدة، دولة مستقلة استقلالاً تاماً، وليس محمية أوروبية.

أدى إعلان ابن سعود نفسه ملكاً على الحجاز في 8 كانون الثاني / يناير عام 1926م، إلى القضاء نهائياً على إمكانية تحقيق مشروع سوريا الكبرى. وحاول العرش الهاشمي في العراق أن يستعيض عن فكرة سوريا الكبرى بتحقيق مشروع الهلال الخصيب، الذي يضم كلاً من العراق، شرقي الأردن، سوريا ولبنان. وقف في وجه هذه المحاولة كل من مصر، السعودية وتركيا[47]. فتركيا لم تكن أبداً راغبة بوجود مملكة عربية قوية وغنية على حدودها، تنازعها الكراهية. أما مصر، فرداً على المشروع العراقي، أطلقت فكرة الجامعة العربية، الذي يدعو إلى عدم سيطرة دولة أو مجموعة من الدول على الآخرين، وجمع كل الدول العربية على قدم المساواة، واقتراح تعاون الجميع لتحقيق برنامج مشترك يكون الخطوة الأولى نحو اتحاد الدول العربية ومن ثم تحقيق الوحدة العربية الشاملة. ورغم ذلك فإن الحكم الهاشمي في العراق والأردن لم يخفِ رغبته في تحقيق وحدة آسيا الإسلامية، ولكنهم كانوا دائماً يواجهون برفض الحكومات السورية المتعاقبة[48].

عام 1958م، وبعد فشل مشروع حلف بغداد حصل انقلاب دموي في العراق، أطاح بالملكية العراقية، وقضى نهائياً على مشروع الهلال الخصيب.

القضية الفلسطينية والعرب :

وجد العرب أنفسهم مدعوين، ولأول مرة في تاريخهم، مطلع القرن العشرين، للانتظام في دول حديثة، مرتكزة على مبادئ ومفاهيم عربية عنهم نهائياً بنيوياً، خصوصاً أن هذه «الشعوب» أو بالأصح هذه المجتمعات كانت تعيش بانسجام، وخلال قرون عدة، مع حضارة كوزموبوليتية ولكنها أيضاً مسكونية أو شمولية بشكل جذري. لقد ربطت الظروف الدولية مصير العرب بلعبة السياسة الدولية، الغائبين عنها نهائيا وبنفس الوقت مدعوين للانضمام إليها. مهمة صعبة من جهة أخرى لأن شعوب هذه الدول العربية الحديثة كان عليها أن تتجابه مع أقلية أوروبية مجربة سوف تعيش بين ظهرانيها في

فلسطين، إن زرع مجتمع يهودي مضطرب داخل خلايا المجتمع العربي سوف يزعزع توازن هذا المجتمع، (خمسة حروب خلال أقل من أربعين سنة، 1948، 1956، 1967، 1973 و 1982م).

حصلت هذه الأقلية اليهودية على حصة الأسد من تركة الإمبراطورية العثمانية، وعندما أنشأت دولتها القومية تحولت اليهودية من دين سماوي شمولي إلى دين قومي مغلق، إن الخطر الناجم عن نجاح هذا النموذج، في الشرق الأوسط، يتمثل في أنه قد يشكل مثالاً يحتذى لبعض الأقليات الدينية- الإثنية خصوصاً أن هذه الأقليات ترى أنها تملك حقوقاً، أكثر جدية من حقوق اليهود، تؤهلها لإنشاء دولها الخاصة المبنية على أسس دينية- إثنية.

منذ نهاية القرن التاسع عشر نشطت حركة استيطانية يهودية في الأقاليم الفلسطينية التي يطالب بها الإسرائيليون بحجة حقوق تاريخية تعود إلى ألفي عام. وفي العام 1917م أعلنت الحكومة البريطانية عن رغبتها في إقامة وطن قومي للشعب اليهودي. ومع ذلك فقد وضع الانتداب البريطاني على فلسطين عام 1922م، حكومة لندن أمام ورطة كبرى، فهي لم تستطيع إعلان الدولة اليهودية بعد انتهاء الحرب وذلك بسبب الوعود المتضاربة والمتناقضة التي عقدتها مع كل من العرب من جهة والفرنسيين الذي كانوا يطالبون بنفوذ لهم في القدس من جهة ثانية.

المعضلة اليهودية :

بعد عام 1939م تعقدت الأمور كثيراً في الأراضي الفلسطينية. فقد توجه الناجون من المذابح النازية الرهيبة بأنظارهم وآمالهم نحو أرض فلسطين الموعودة. ولقد كان من الطبيعي أن يرفض العرب الادعاءات اليهودية. ففي عام 1917م لم يكن اليهود يمثلون أكثر من 7٪ من سكان فلسطين[50]. أما بقية اليهود فقد تركوا فلسطين منذ أكثر من ألفي سنة. لقد وجدت الحكومة البريطانية نفسها بين نارين: نار اليهود المطالبين بتنفيذ وعود 1917م من جهة، ونيران العرب الرافضين لهجرة اليهود الكثيفة والذين لا يقرون لهم بأية حقوق تاريخية. (أكثر من نصف مليون مهاجر عام 1940م)[51].

في الأول من كانون الأول/ديسمبر عام 1947م صدقت الجمعية العمومية للأمم

المتحدة على مشروع التقسيم القاضي بخلق دولتين مستقلتين في فلسطين؛ واحدة للعرب وأخرى لليهود مع وضع مدينة القدس تحت إشراف الأمم المتحدة وخضوعها لإدارة دولية، على أن تشكل الكيانات الثلاثة وحدة اقتصادية متكاملة. طبعا نال القرار رضا اليهود ولكنه ومنذ اللحظة الأولى جوبه برفض منهجي من العرب كافة.

في 15 أيار/مايو 1948م، أنهى البريطانيون انتدابهم على فلسطين من طرف واحد وانسحبوا من البلاد[52]. وفي ذات اليوم الذي انسحبت فيه القوات البريطانية تم الإعلان عن قيام دولة إسرائيل واجتاحت كل جيوش البلاد العربية المحيطة الحدود. بعد ستة أشهر وجدت الدول العربية نفسها مجبرة على توقيع اتفاقيات الهدنة المفروضة عليها نتيجة المداخلات الدولية.

نستطيع الجزم بأن القوات البريطانية، بانسحابها من فلسطين وبالطريقة التي تمت فيها، زلزلت الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط. فمنذ العام 1948م وحتى يومنا هذا، لا تزال هذه المنطقة من العالم تعيش حالة اضطراب متواصل وتعقيدات متراكمة، تتفاقم يوما بعد يوم. وذلك برأينا يعود إلى سببين أساسيين:

السبب الأول يعود إلى أن شعوب أوروبا الممزقة سببت لغالبية اليهود، وخلال قرون عديدة، جروحاً ليست لها مثيل. وللتعويض عن ذلك انشأوا لهم كيان دولة ناقص البنيان. إذ أن الأراضي الإقليمية لهذه الدولة لا يعود لهم ولا للأوروبيين. وهو مرشح لأن يبقى موضع نزاع إلى ما لا نهاية. فهذا الكيان سوف يصبح مصدراً لا ينضب لإثارة المشاكل التي لا تنتهي. إنه فخ منصوب بإحكام، إذ ما من شيء يسمح بالاعتقاد بأن دولة تقوم على أساس عنصري ديني، معزولة في محيطها، تستطيع أن تؤمن الحياة والاستقرار لمواطنيها. لقد تم إنشاء دولة إسرائيل تتويجاً لجهود الحركة الصهيونية، المؤسسة عام 1897م في مدينة بال السويسرية، والتي تضم أكثر من مليوني عضو عام 1948م[53]. تشكل المنظمة الصهيونية العالمية اليوم مؤسسة مغلقة ذات طابع عرقي ديني، مهمتها الدفاع عن مصالح الأقليات اليهودية في بلاد الاستقبال. ولكنها تقوم أيضا بتقديم الدعم الغير مشروط لمصالح الدولة العبرية[54]. أما السبب الثاني فهو سبب منهجي، حيث إننا نبحث عن حلول سياسية وجغرافية لصراع هو في الجوهر والأساس،

ولتاريخ اليوم، صراعا عنصريا ودينيا. ولقد أشار الرئيس اللبناني السابق شارل الحلو في مذكراته، إلى أن المؤرخين، في المستقبل، لن يجدوا ما يسجلونه، في هذا الصدد، «سوى محاولات سير كل من الأطراف باتجاه الآخر وسط تتابع العنف الموسمي وتردد المفاوضات»[55].

انتقال أو تغيير وجهة المسألة الشرقية :

ما من شك أن من بين أخطر القضايا الدولية المعاصرة وأكثرها صعوبة هي مسألة الشرق الأوسط المعاصرة، المتطابقة مع المسألة الشرقية القديمة والمنبثقة عنها في آن واحد. فمع انهيار الإمبراطورية العثمانية، سلكت المسألة الشرقية وجهة أخرى، وأصبحت منذ ذلك الحين تتموضع، ليس في قلب البلقان، وإنما بين أنابيب النفط العراقية، السعودية، الإيرانية وقناة السويس، بين البحر الأبيض المتوسط، البحر الأحمر والخليج العربي. إن القيمة الاستراتيجية الهامة التي تتمتع بها بلدان هذه الرقعة الجغرافية إضافة إلى أهميتها الاقتصادية المتنامية كانت قد ولدت بين المعسكر الأنكلوسكسوني والمعسكر الروسي صراعات مريرة طوال القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين[56]. وبين الحربين العالميتين نجد أمامنا ثلاث قوى لها مصالح أساسية في الشرق الأوسط تعمل على حمايتها أو تطويرها: بريطانيا، الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا، وهناك قوة رابعة وهي الاتحاد السوفييتي تعمل على بناء مصالح لها في المنطقة[57].

لقد أثرت الحرب العالمية الثانية كثيراً وبعمق في علاقة الدول الأوروبية ببقية العالم. هذه العلاقة أصبحت محكومة باللين إن لم نقل بالتراخي. وأدى ضرورة تقديم التنازلات إلى التخلي عن سياسة الهيمنة والتسلط. أدت الأزمات الداخلية التي عرفتها هذه الدول وخسارة النفوذ والهيبة نتيجة الصعوبات التي واجهتها في إدارة المستعمرات من جهة، وتحديث وتطوير آليات السيطرة والهيمنة من قبل دولتين ذواتيْ نظامين مختلفين ولكنهم سوف يقتسمان العالم: الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد السوفيتي من جهة ثانية، إلى ما يمكن تسميته بإزالة الاستعمار.

بدأ نجم أوروبا بالأفول عام 1920م، وتسارعت وتيرته بعد عام 1945م مع تقسيم القارة الأوروبية ونزع الاستعمار في آسيا وأفريقيا، حيث استمرت التقسيمات العشوائية التي

أقامتها الدول المستعمرة هناك على شاكلة تقسيماتها القارية. بيد أن إزالة الاستعمار لم يقضِ على المشاكل المتولدة عنه. ترى هل انتهت رسالة أوروبا، بعد خمسة قرون من التوسع، مثلما حصل في الماضي مع غيرها من الحضارات الكبرى في التاريخ؟

لقد كان على القوى الأوروبية الانسحاب من الشرق الأوسط، تاركة وراءها كيانات سياسية هشة في مواجهة الظروف الدولية البالغة الصعوبة التي أفرزتها الحرب العالمية الثانية. انتشار المذابح، الدعوات إلى الحروب المقدسة، الاضطرابات المتعلقة بمشروعية الدول، وقتية وعدم ثبات الحدود[58]، أياً من هذه الظواهر لم تتأت من الدرجة الأولى من الصراع العربي الإسرائيلي، ولم تظهر للمرة الأولى خلال العقود الأخيرة الماضية. لقد انتعشت حتماً بقيام دولة إسرائيل، وتجددت بالتأكيد مع إزالة الاستعمار. إنها ترسم أطر مسألة شرقية معاصرة تستعيد الكثير من سمات المسألة الشرقية القديمة. إن قراءة جديدة لتطور المسألة الشرقية، طوال القرن التاسع عشر، تضع المسألة الشرقية المعاصرة فيما نعتقده إطارها الصحيح، أي بناء كيانات سياسية في الشرق الأوسط.

الخلاصة :

خلص المفكر إدوارد سعيد في كتابه الشهير «الاستشراق»، إلى أن الشرق، كالغرب، فكرة، حيث إنّ التاريخ والمصطلح نشأ في أوروبا ومن أجل أوروبا[59].

ليس هناك شرق، هناك شعوب، بلاد، أقاليم، مجتمعات، ثقافات عديدة ومتنوعة، وبعضها يملك خصائص مشتركة دائمة أو مرحلية. تحترم المركزية الأوروبية (L'europa-centries me) اللاشعورية، في القرن التاسع عشر، الموجهة من قبل إيديولوجية كلية أو شمولية، الحضارات والشعوب خارج أوروبا. ولقد خلقت عن حق، من خلال تطورها التاريخي وبنيتها المعاصرة، قيماً إنسانية كونية. ولقد أسندت إلى هذه القيم ذات القواعد التحتية للثقافة الأوروبية، ولم تحتفظ ببعض الخصوصية إلاّ على مستوى سطحي جداً. أما المركزة الأوروبية الواعية والمؤدلجة، في القرن العشرين، فقد ارتكبت الخطأ المعاكس. فالخصوصية الطاغية تفترض وجودها في كل المجالات الممكنة، والشكل الشمولي الكوني الوحيد الممكن هو المثال الأوروبي بكل جوانبه. فمن جهة يتم التأكيد على ضرورة تعميم هذه القيم، وفوراً من جهة ثانية يتم

التأكيد على استحالة تحقيق ذلك لدى الشعوب غير الأوروبية، نتيجة لخصوصية هذه المجتمعات. ويؤدي ذلك بدوره إلى التخلي عن ضرورة نشر وتعميم هذه القيم الشمولية لصالح استمرار ثقافات مختلفة وخاضعة. وتتحول البلدان الشرقية إلى شهود متخلفين لماض سحيق مجيد حيث تستمر هذه الثقافات من خلال العيش في ظل أمجاد ذلك الماضي.

بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية، بدأ العرب المسلمون الدوران في فلك الدول الأوروبية. وأملاً في التخلص من التبعية دخلوا في عملية تحديث وتغريب من خلال تبني الفكرة القومية. وعندما فشلت الحركة القومية الجريحة والمكسورة في محاولة العودة إلى ما قبل مرحلة التبعية، لم يبق إلا الانشقاق من داخل النظام العربي الإسلامي. أي إحياء الحنين إلى المؤسسة الإسلامية، ومجابهة الغرب بحداثة خاصة بالإسلام عن طريق إحياء مبادئ الإسلام وجعلها مبادئ حداثة[60].

من نافل القول أن ثورة العرب ضد الأتراك لم تستند إلى أي مطالب دينية. وعندما طالب الإنكليز الشريف حسين بن علي القيام بثورة ضد الأتراك تحت ستار المطالبة بالخلافة الإسلامية فاجأهم هذا الأخير بالمطالبة بإنشاء مملكة عربية[61]. ومن نافلة القول أيضاً أنه بالرغم من كون غالبية سكان الشرق الأوسط يعتنقون ديانة مختلفة عن ديانة الفرنسيين والبريطانيين فإن المقاومة ضد الانتداب لم تأخذ أبداً أي طابع ديني. ولكن الأوروبيين ومنذ البداية لم يوفروا جهداً للتصدي لصعود التيار القومي، ووضعوا ثقتهم في أنظمة متسلطة على شعوب غنية بتاريخ عريق وحضارة نبيلة، وتركوا منذ أكثر من خمسين عاماً شعباً فلسطينياً بلا وطن، ولم يحافظوا على سيادة الدولة في لبنان، وقوضوا النظام الديموقراطي الوحيد في المنطقة العربية. وهاهم اليوم يجنون الثمار التي ساهموا في إنضاجها. لقد وجدوا أنفسهم في مواجهة التيارات الإسلامية الأصولية.

* * *

1- Dictionnaire encyclopedique, Quillet, Paris, 1983.

2- المصدر نفسه.

3 - المصدر نفسه.

4 -.Jacques ANCEL; Manuel historique de la Question d'Orient, Delagrave, Paris,1923, PP301-304

5- المصدر نفسه، ص 18.

6 - المصدر نفسه، ص 20.

Rene GROSSET, Historie de la Question d'Orient, Payot, Paris, 1948. - 7

Fernand L'Hiullier, Fondements historiques des Prollemes contemporains du Moyen- Orient, Paris, 1961.-8

Edward DRIAUD, La Question d'Orient, Paris, 1898. -9

Dimitre KITISIKIS, L'Emyire Ottoman, P.U.F, Paris, 1994, PP. 102-106.-10

. Arnold TOYNBEE, Le Monde el l'Ocudent, Descle et Brower, Paris,1953. -11

12- انظر بول كنيدي: نشوء وسقوط القوى العظمى، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت 1998م، ص 29-35.

13- انظر :

Fernand BRAUDEL, Cvilisation materielle, A.colin Paris, 1979, Tome 111, P 527 site.

Vir colloques interationaux du C.N.R.S; No 601 Economie et socites dans L'Empire otomani,Robert -14 mantran , commerce martitme et economie, P 292-295

15- يروي هنري كيسنجر أنه في أحد الفصح، سنة 1821م، علّق البطريرك في استانبول مرة على باب الكاتدرائية مع العديد من البطاركة والكهنة الأرثوذكس، هنري كيسنجر، درب السلام الصعب، الدار العالمية للطباعة والنشر، بيروت، 1981 ص353 انظر.

M.MARIAN,Toujours LA Question d'Orient, ESPRIT, mai 1983. - 16

17- حول هذا الموضوع راجع: عوني فرسخ، الأقليات في التاريخ العربي دار الريس للطباعة والنشر، بيروت، 1994م، ص 199-215.

18- شملت هذه الإصلاحات بناء فرقة مشاة حديثة مختلفة تماماً عن باقي قطاعات الجيش العثماني التقليدية جرى تجهيزها وإعدادها وتنظيمها حسب الطريقة الغربية. تحت قيادة خبراء فرنسيين، إنكليز وألمان. وشملت أيضاً بناء مدارس لتعليم الهندسة والطب، حيث جرى تخريج أطباء ومهندسين وجراحين. وجرى أيضاً ترجمة العديد من المراجع الأجنبية إلى اللغة التركية

D. kitsikis, L'Emyire ottoman, oP.cit, P114.

19- وقد شمل ذلك بناء مدارس علمانية لا تتوجه فقط للعسكريين وإنما أيضاً للمدنيين، وإنشاء صحف دورية تصدر باللغة العثمانية وتدعو إلى الأفكار العلمانية.

Olivier Carre, L'islam et L'Etal, P.U.F. Paris, 1982, P 89.

وقد صرح السلطان محمود الثاني: ابتداء من اليوم، بالنسبة لي، لا يوجد مسلمون إلاّ في الجوامع، ولا مسيحيون إلا في الكنائس، ولا يهود إلاّ في الكنيس. خارج هذه الأماكن، أريد أن يتمتع كل فرد بنفس الحقوق وبحمايتي الأبوية.

Geoffrey Lewis , La Turquie, Marabout- Universite, Paris, 1968, P 42.

20- انظر بهذا الخصوص:

دايفيد فرومكين: سلام ما بعده سلام، دار رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، 1992م، ص 33-37.

21 - المصدر نفسه ص 51.

22 - محمد نور الدين، تركيا في الزمن المتحول، دار رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، 1997م، ص 224.

23- كتب المؤرخ توينبي عام 1952م ما يلي: إن الشعب التركي، وبتحريض من أتاتورك، قدم خدمة كبرى للعالم الإسلامي عندما لجأ إلى حل «المسألة الغربية» المفروضة على الجميع، بتبنيه، بدون تحفظ، الأفكار الغربية الحديثة والفكرة القومية الغربية.. إلخ.

A. TOYNBEE; Le Monde et L'Occident. P 106.

24- انظر بهذا الخصوص:

Maxim Rodinson, La fascination de L' Islam, Maspero, Paris, 1980.

غسان سلامه: الوحدة العربية موت أم تحول.

25- المسألة القومية على مشارف الألف الثالث لدار النهار، بيروت، 1998م، ص 130.

26- يصف السير مارك سايكس العرب «بأنهم قوم يريدون الاعتراف بوحدتهم الجوهرية، ولكن فقط كمثل أعلى أما من الناحية العملية فإن هذه الوحدة لن تنسجم مع سجيتهم القومية. إن العرب ليست لديهم الروح القومية بالمعنى الذي نفهمه، ولكن

لديهم شعور بالكبرياء العرقية، وهي لا تقل جودة عن الروح القومية، إنهم سيكتفون بإتحاد كونفدرالي لدول عربية وبرعاية أمير عربي» دافيد فرومكين: سلام ما بعده سلام، ص 216- 217.

27- دفيد فرومكين، سلام ما بعده سلام، ولادة الشرق الأوسط، بيروت، شركة رياض الريس، 1992م، ص 628.

28- كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 782.

29- دافيد فرومكين، سلام ما بعده سلام، ص 629.

30 - المصدر نفسه.

31 - كارل بروكلمان، ص 782.

32- الانضماوية، نظرية سياسية نادى بها الوطنيون الإيطاليون بعد عام 1870م، غايتها ضم المناطق التي يسكنها أبناء جنسهم ولغتهم، وكانت خاضعة لدول أجنبية.

33 - Edmond RABBATH; LA Formation Historique du Liban Politique.

انظر أيضا: جورج قرم، المجتمعات المتعددة الأديان.

34 - تبقى المواد 6، 8، 9، 10 من صك الانتداب الفرنسي على سوريا ولبنان وكل نصوص الانتداب والاتفاقيات البريطانية مع العراق وشرق الأردن على ضرورة الحفاظ على مختلف قوانين الأحوال الشخصية، صيانة الأموال الدينية أي الأوقاف والحفاظ على الطريقة التقليدية لإدارة هذه الأموال. . إلخ.

35 - بروكلمان: سلام ما بعده سلام. ص 786.

36 - لاحظ قائد الأسطول البريطاني في البحر المتوسط « أن احتلال إزمير من قبل اليونانيين أهاج روحاً وطنية تركية لعلها أكثر مطابقة للحقيقة من أي روح وطنية استطاعت الحرب أن تستثيرها». المصدر نفسه، ص 478.

37 - حسب هادي العلوي: أصل الأكراد والأيديولوجيا القومية، الأقليات في العالم العربي، المركز العربي للمعلومات، أيار 1994م، ص33.

38 - حسن الأمين، الأقليات في العالم العربي ص40.

39 - انظر: لوران وأني شابري، سياسات وأقليات في الشرق الأدنى، الأسباب المؤدية للانفجار، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1991م ص 314-303.

40 - Jean- Pierre Roux; Histoire des Turcs, Fayard, Paris, 1984, P 306-307.

41 - لوران وأني شابري، سياسات وأقليات في الشرق الأدنى، ص 372-373.

42 - في الأناضول نفسها، تتحدث الأدبيات التاريخية عن محاولة قيام إمارة يونانية، إمارة أرمينية وإمارة كردية. أنظر J.P.Roox; Histoire des Turcs ويتحدث T.JUVARA في كتابه الشهير الصادر عام 1914م، مئة خطة أو مشروع لتقسيم تركيا. يتحدث عن مشروع لتقسيم القسطنطينه نفسها. في الصفحات 436- 438. أما دافيد فرومكين في كتابه سلام ما بعده سلام. فيقول إن لويد جورج، رئيس الوزراء البريطاني، كان في مطلع عام 1919م محبذا لخطة تحصل بموجبها الولايات المتحدة على القسطنطينية وأرمينيا، وتأخذ اليونان جيباً مركزه إزمير، وما تبقى من البلاد تتقاسمه فرنسا وإيطاليا، فتأخذ فرنسا الجزء الشمالي وإيطاليا الجزء الجنوبي، دافيد فروكلين، سلام ما بعده سلام. ص 477.

43 - H. Flory et R.Mantran; Les regimes Politique des pays orabes. P.J.F,Paris, 1968, P395.

44- المصدر نفسه.

45- دافيد فرومكين، سلام ما بعده سلام، ص 196- 207.

46- وفقا لخلاصة نشرت في «النشرة العربية» العدد رقم 15 بتاريخ 18 حزيران 1916م، وهي نشرة سرية تعد لإطلاع القادة العسكريين والسياسيين ورؤساء المخابرات البريطانيين، كانت نتيجة المراسلات أن حكومة جلالته أبدت استعدادا لتشجيع الاستقلال في آسيا الناطقة باللغة العربية، ولكنها رفضت إلزام نفسها فيما يتعلق بأشكال الحكومات التي ستقام في المنطقة أو الحدود الدقيقة. المصدر نفسه ص 206.

47- Flory et Mantran; Les regimes politique des pays arabes, P195.

48- المصدر نفسه .

Philippe DAUMAS, Lidan, Palestine, Promesses et Mensonges de L'Occident, Paris, L'Harmattan, 1977, P117. - 49

Jean Pierre ALEM, Le Proche- Orient arabe, Paris, P.U.F. 1982. P11.- 50

51 - المصدر نفسه ص 13.

. Rger CERE, Entre La guerre et La Paix, 1945-1949, Paris, P.U.F. 1970, PP 88-90. - 52

Marcel MERLE, Socieolgie des Relation internationales, Paris, P.U.F. 1982. P186 - 53

54 - لا يزال حتى اليوم 4/5 الطائفة اليهودية في العالم يعيشون خارج حدود دولة إسرائيل.المصدر نفسه ص 187.

.Charles Helov, Memoires 1964-1965, Librairie catholique, Beirut, 1984, P52. - 55

56- كتب دافيد فرومكتي: «بسبب روسيا كلياً أو جزئياً شرعت بريطانيا بإنشاء تحالف بريطانيّ مع العالم الإسلامي. وبسبب روسيا قررت بريطانيا وفرنسا احتلال الشرق الأوسط واقتسامه. وبسبب روسيا أعلنت وزارة الخارجية البريطانية جهاراً تأييد بريطانيا لإقامة وطن قومي يهودي في فلسطين. ثم للسبب نفسه شعر عدد كبير من المسؤولين البريطانيين بعد الحرب أن بريطانيا مضطرة لأن تشكل حاجزاً في الشرق الأوسط لصد الحملة البلشفية».

دافيد فرومكين، سلام ما بعده سلام. ص 15.

57 - إن دهاء حكم روسيا قادهم إلى إعطاء روسيا تسمية غير جغرافية، اتحاد فيدرالي سوفييتي قابل للتوسع في العالم بأسره. انظر بهذا الخصوص:

Andre FONTAINE, 1- Histoire de la guerre froide, Paris, Fayard, 1965.

2- L'un sons L'autre.

58- حول هذا الموضوع انظر:

ناجي أبي عاد وميشيل جرنيون، النزاع وعدم الاستقرار في الشرق الأوسط، بيروت، الأهلية، 1999م.

Edward Said, L'Orientalis me, l'oruient cree par L'Occedent, Seuil, Paris, 1980 .-59

60- يرى صموئيل هنتنغتون في كتابه الشهير والمثير للجدل، «صراع الحضارات» أن «الهدف كان ليس تحديث الإسلام وإنما أسلمة التحديث». صموئيل هنتنغتون، صراع الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، مصراتة، 1999م، ص 191.

61- حول هذا الموضوع بالتفصيل الدقيق انظر: دافيد فرومكين: سلام ما بعده سلام، مرجع سابق.





العرب وتشوهات الاستجابة

إسماعيل الربيعي(◆)

تداولات الوعي:

في أية مساحة يمكن الوقوف على مجال الترصد،داخل منظومة الوعي العربي،في راهنه المبتلى بالتداخل والتخندق،والذي يجعل من الواقع في أشد حالات الفقد والخذلان للإمكانات والموارد المتاحة.وإذا كانت التساؤلات تترى حول هذا الوهن المقيم الذي أحاط بالعرب، إلى الحد الذي بات فيه الوهن والعجز والفشل من المرادفات التي لا يمكن التغافل عنها،إذا ما أُريد لأحد أن يندرج في توصيف الأوضاع والأحوال التي تحيط بالأمة،فإن التوصيفات الجاهزة صارت تفرد بحضورها الشديد والقوي،انطلاقاً من هذه المعطيات المباشرة التي غدت وكأنها المقياس الذي يتم خلاله المقايسة مع الأخر والأوضاع التي تحيط به.ولم يقف الأمر عند محاولة الإدراك بوسائل وأدوات قوامها التسطيح والابتسار، بل إن حالة الإفراط في الاحتفاء بتجارب الأخر والمثال الذي بلغه،صارت كأنها الوصفة السحرية التي لا يمكن الاستغناء عنها،أو حتى رفع نظرة الاندهاش إزاءها.

حالة الابتلاء بالعجز، بلغت من التمدد والتوسع،إلى الحد الذي صار فيه توجيه المعطى المعرفي نحو النقد والتفكيك في أشد حالات الوهن والهزال.فالمنطلقات قوامها الطمأنينة لمحاولة إشباع الحاجات المباشرة، باعتبارها محاولة للإفلات

◆ كاتب وباحث عراقي.

والخلاص من أوضاع الاضطراب والقلق الذي استبد بكل شيء،من دون استثناء لحقل أو مجال.بل إن السعي نحو الطمأنينة صار المطلب الأصل في الآمال العربية،بعد أن تبدت مقولات «اليقظة والنهضة والثورة» التي عرشت بخطابها على الواقع، واستقر مجال النظر إليها. من هذه الزاوية المرتبطة بالاستجابات الناقصة، حيث التحميل في أقصاه للمتطلبات المباشرة.

ظل المجتمع العربي يعيش أعتى حالات الانقسام، ولا سيما أن الأوضاع الداخلية والخارجية بقيت تفرد بآثارها على مجمل التفاعلات والموجّهات المؤسسة لبنية الوعي،لا سيما وأن خرافة الخصوصية بقيت بمثابة الرادع الأشد حضوراً في وجه حالة الانفتاح على كل شيء وأي شيء ، بدءاً بالفكر ومروراً بالعادات والتقاليد والفروض العملية التي تفرزها طبيعة التفاعلات الاجتماعية،ولعل اللافت في الأمر أنه يقوم على حالة الانقطاع الشديد الذي تفرضه هذه الأوضاع على طبيعة تداولات الوعي السائدة،حتى ليكون الترسم العام والشامل قد سقط في هوة التوزيع المستند إلى ثنائية؛ «ثقافة النخبة وثقافة العامة»، ليكون التجمد في أقصاه لا سيما في مجال يتمثل التحديات والمقدرة على مواجهتها.ومن هذا المعطى الموغل في الخضوع للمعيقات والعقبات،يمكن الوقوف على بعض ملامح الإدراك لعسر التحولات التي تفرض بنفسها على الواقع العربي،من دون أن يكون للعرب أي دور سوى الاندراج في جدليات الاستهلاك والتلقي،حيث التشوه والتصلب يكون الركن الأصل.

الاختلاف والتنوع:

بقي التلقي العربي يعيش حالة السيادة الواضحة لمرتكزات وتمثلات «البؤر» الاجتماعية التي لم يقف التأثير فيها فاعلا عند مجالات العموم فقط،بل إن الارتكاز ظل يؤثر في صلب مجالات النخبة والعامة بشكل شديد الوضوح.ومن واقع التصلب الذي فرض بحضوره على تلك التوزيعات المفرطة في انتماءاتها العقدية انغرست الأيديولوجيا بحضور فاضح التكثيف على مجمل التداول الاجتماعي من دون الوقوف على نقطة ضوء في هذه العتمة التي فرضت بحضورها على مجمل التفاعلات الاجتماعية.

المفارقة الأبرز في الحياة العربية تقوم على حالة الفصل ما بين الإسلام كمعطى شامل وعام لا يمكن التوقف عنده في مجال الفروض الدينية ، بقدر ما كان تمثيلاً لثورة ثقافية،كان لها الإسهام الواضح والمباشر في تحول مسار التاريخ الإنساني .ولعل الأهم هنا لا يتوقف عند مجال الانسياح والتوسّع على مجال المكان،بقدر ما يتبدى المعطى الموضوعي في صلب العامل الديني الذي استند إلى النص المقدس والحديث النبوي الشريف .حتى قيض للمسلمين استنباط شريعة شديدة الرسوخ،تقوم منطلقاتها نحو المعالجة الاجتماعية الصميمة،المنبثقة من طبيعة التعاطي ما بين الدنيوي والمقدس.وإذا كانت الطبيعة المحلية قد فرضت بقسماتها على بعض المعالجات،لا سيما في المجال التشريعي والقانوني ـ فإن المرونة الواضحة التي ميّزت الإسلام جعلت منه على قدر التحدي، وخصوصاً في المرحلة اللاحقة التي تبدت خلال الفتوح الإسلامية التي تطورت بشكل شديد الوضوح خلال تبلور اتجاهات الإمبراطورية العربية الإسلامية.

الانتشار الإسلامي السريع في الحيز الجغرافي الواسع الذي كانت تحتله الإمبراطوريتان الفارسية والبيزنطية ـ لم يكن ينطوي على بعد عسكري مباشر.فهو لم يتوقف عند سقوط نظام سياسي أو هيمنة مباشرة لقوة متسلطة،بقدر ما كان المحتوى الثقافي شديد الحضور في استيعاب وتمثل العوامل الاجتماعية والسياسية والنظم الإدارية.فالمعطى الأصل هنا لم يتحدد عند حقل أو مجال،بل إن التفاعل ما بين الديني والثقافي كان قد تبلور في هذا المجمل الإنساني الشامل الذي قيض له استيعاب حالة الاختلاف والتنوع التي انطوت عليه تلك المجتمعات المفتوحة وبالقدر ذاته من الفاعلية الثقافية،بقي الإسلام بمضمونه الواسع يُفعّلُ مجال اللقاء مع الوعي المختلف بانفتاح غير قابل للالتباس أو سوء الفهم.هذا بحساب الأهمية والاحترام الذي صدر عنه بإزاء السمات الخاصة لهذه المجتمعات.ومن هنا كان التماهي مع هذا المعطى الموضوعي الذي عمل على ملء الفراغ الروحي والعقدي والثقافي الذي عانت منه تلك المجتمعات،في ظل تطاحن القوى والمصالح التي فرضتها القوى الكبرى لتلك المرحلة،حتى إن المؤثرات الثقافية كانت تخضع لردود الفعل،أكبر مما تكون استجابة للتحديات.

توسيع مجال الادعاء:

قُيّضَ للعرب الذين حملوا الإسلام، التوفيق مع الثقافات السائدة لدى الشعوب الأخرى.ولم يكن هذا التوفيق قائما على البحث عن مناطق الالتقاء والتواؤم،بقدر ما كان التطلع شاخصا نحو الهضم العميق للثقافات السائدة في مناطق الفتح الجديد.وعبر هذا المعطى تمكن الإسلام أن يحقق الحضور الفاعل والأكيد في العديد من المجتمعات ذات الثقافات المختلفة،حتى صار التماهي والوحدة العضوية جانباً أساسياً في المعطى العام والشامل.والذي برز من خلاله ذلك المجال الإسلامي الذي وسع الإمبراطورية المتحدة من الشرق إلى الغرب،شاملة رقعة جغرافية وتنوعات لغوية وثقافية وخصوصيات اجتماعية.

في لحظة الغروب التي نالت من الدولة العربية الإسلامية في القرن السابع الهجري -الثالث عشر الميلادي،تبدأ حالة الإخلال في الاستيعاب والتمثل للمعطى الإسلامي تحديدا.إذ لم يتوقف الأمر على لحظة سقوط لكيان سياسي أو انهيار بناء سلطوي أنهكته التداعيات والتحديات الداخلية والخارجية، بل إن الكسل والإخلال كان قد نال من حظوظ المبادرة،إلى الحد الذي انعدمت فيه المبادرة وخبت ملامح الإرادة الذاتية.ومن هذا الواقع المفجع المملوء بالفواجع والنكسات،صارت مجالات النظر تتوجه نحو تكريس التمثل المجزوء للمعنى الإسلامي،من خلال الانخراط في تجليات الإفراط في الجانب الروحي على حساب العملي والدنيوي،ولم يكن هذا الجانب الروحي مرتبطاً بالمعنى العقديّ للإسلام، بقدر ما كان الاتجاه نحو تكريس دور النخبة في توجيه مجال العبادة، والعمل على ترسيخ مجال المبالغة والاتكاء على الظواهر الفرعية من عموم الظاهرة العامة والشاملة.وفي لحظة الاضطراب المقيم،الذي شمل مجمل قطاعات التفاعل والتعامل،تعرض الإسلام إلى المزيد من التشوهات التي كانت نتاجاً عن العديد من مراكز الفعل.ما بين تطلعات الآخر نحو فرض الهيمنة والسيطرة، والنتاج الصادر عن الذات الذي عانى أصلاً من الاضطراب والترهل بفعل الظروف التي أحاطت بالأمة الإسلامية.

التقابل النهائي ما بين الشرق والغرب لم يتوقف عند معطى التحدي

المباشر،المستند إلى الاحتواء وتوسيع مجال التأمر الصادر عن الغرب باعتبار حالة الارتقاء الحضاري الذي تحصل عليه،بل إن مكنون التوجه كان قد اتخذ بعده الثقافي،من خلال الارتكاز الى توسيع مجال الرؤية الداخلية،والمستند إلى الإقرار بالطابع الخاص الذي ميز معالم النهوض الغربي،انطلاقاً من التركيز على وحدة التاريخ الغربي، باعتبار انطلاقه من الفلسفة الإغريقية حيث سقراط وأفلاطون وأرسطو، وجعله مستمراً في صلب الفعالية الغربية «العقلية تحديدا».ومن هذا المنطلق كانت التوجهات قد ترصدت مجال النظر عند مضمون القوانين الخاصة التي حكمت هذا المجال،وتوسيع مجال الادعاء فيه،والعمل نحو إنفاء القوانين الاجتماعية التي يمكن أن يخضع لها الجميع.

مكنون التجربة:

خرافة التمركز الغربي لم يتم التأسيس لها انطلاقاً من الاندراج في لعبة ساذجة قوامها المباشرة،في نبذ وإقصاء وتهميش الطرف الأخر،بقدر ما كان المستند فيها يقوم على توسيع مجالات العقل الماكر،حيث الاستناد إلى المنظور الثقافي في صناعة التاريخ.وإذا كانت المنتجات الثقافية الغربية قد أبرزت موجهات النظر التفاعلي على صعيد الواقع،إن كان على صعيد الفكر الليبرالي حيث تكريس مجال النشاط الرأسمالي أو التوسع في نطاق الحرية،أم على صعيد الفكر الثوري باعتبار التبشير بالاشتراكية ـ فإن مستوى الإنجاز المقابل لدى الأخر يبقى يقوم على آفاق التدبر التي تندرج فيها حضارات بعينها.ولعل تجربة نمو النمور الأسيوية أو الارتقاء الذي خطت فيه التجربة اليابانية يفصح عن مدى الاستجابة الراسخة والصحيحة الصادرة،والتي كانت بمستوى التحدي الذي فرضتْهُ روح العصر.ومن هذه الاستجابة الفاعلة يتبدى بجلاء مكنون التمثل العميق لهذين النمطين من التفكير،إلى الحد الذي يكون النجاح قد صار الحليف الشديد الحضور في تلك التجارب.

في ترصد مجال المواءمة والاختلاف لم يتردد العديد من الملاحظين في تقديم العامل الديني في ترسيم معالم النهوض لبلدان الشرق الأقصى،باعتبار الترصد في صلب المعطى الموضوعي الذي تقوم عليه الديانة الكونفوشية وطريقة التواؤم ما بين

المادي والروحي،إلى الحد الذي كان من الطبيعي أن تكون النتائج قد بلغت هذه النتيجة التي يعززها الواقع.ومن مجمل هذا الترصد غاب البحث في مكنون التجربة الماليزية والتي قيض لها أن تحظى بالنجاح اللامع والبارز في إنجاز دالتها الحضارية التي بلغت شأواً رفيعا.وعليه فإن التقاطعات التي يركز عليها مضمون التمركز الغربي،لا سيما في نطاق الانتقائية الثقافية والعمل على تحميل المعطى الديني،بعض المقاربات الفكرية ذات الطابع الغربي،يكون بمثابة التشبث بالجانب الطرفي من الظاهرة،تحت دعوى توجيه الاتهام نحو هذا الجانب أو ذاك،والعمل على تحميله الأسباب والآثار الناجمة عن ظاهرة محددة.

التباطؤ الذي ينشر بتفاصيله على مجمل العالم الثالث،حيث المعدلات الواطئة للنمو وتفاقم الإشكاليات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، يجعل بعضهم يتوجهون بكل ما يملكون نحو تحميل المعطى الديني،أسباب الإشكال،تحت دعوى التقولب وانعدام المرونة.إلا أن واقع الحال يكشف عن خطأ هذا التصور،بل إن الأمر لا يعدو كونه سقوطاً شديد المباشرة في المقولات التي تعمل على تكريسها مناخات التمركز الغربي.حيث التشديد على تقديم العناصر الثقافية واعتماد النظر نحوها، باعتبارها أصلاً غير قابل للتفاعل أو حتى الانفتاح على عالم الحوار.وإذا كان الغرب قد وفّق في توظيف هذا المحدود الموغل في الاستعداد،فإن الاستجابة الصادرة عن الذات لا تخلو هي الأخرى من تهمة التقصير،باعتبار الركون إلى التقليد والتراخي بصدد التجديد.

النزوع نحو الذات :

أين يكمن مجال التحدي في المجال العربي،سؤال طالما تردد في مختلف الأروقة والأوساط،حتى إن تكراره صار يثير الكثير من مشاعر الإحباط والكآبة.هذا على اعتبار أن العقول في أشد حالات توفزها انطلاقاً وتدبيجاً حول هذا الراكد المستقر الذي يطيح بفورة الطموحات والآمال،ويجعل منها أمراً هو في أشد الأوضاع ضنكاً.فيما تكون المداورات والمناورات قد استقرت عند هذا الانغماس المرير في لجة من التناقضات والإرباكات التي زحفت حتى صارت تصل إلى كل شيء، بدءاً من

الأصغر والأقل شأناً من تفاصيل الواقع،وصولاً إلى العام والشامل الذي يغلف الحياة.وإذا كانت روح التبرم والشجب والغضب قد ألقت بملامحها على كل شيء فإن الاندراج في الواقع سرعان ما يغشى كل شيء،لتصبح كل هذه المشاعر مجرد تعبير عن فورة قوامها الإفراط بالحماس،على حساب الملامسة الصادقة والحقيقية للواقع.

في لحظة الهدوء الذي تفرضه المعالجة العلمية انبرى العديد من الملاحظين نحو ترصد الملامح العامة التي ميزت قسمات الحياة العربية.حتى إن بعضاً من الدراسات راحت تطال مستويات الفعل الداخلي،انطلاقا من محاولة تلمس درجة المرونة في صلب العقل العربي من خلال البحث في مجال المقارنات ومحاولة الوقوف على تحديد المزايا والفروق ما بين التجارب الإنسانية والمجتمعية،في سبيل الوصول إلى معطى قوامه الوضوح حول قيمة الفعل والإنجاز الذي ميز هذه المجموعة عن تلك.ومن هذا المستوى في تدبيج الملاحظة كان الترصّد في قوام الطابع الاجتماعي الذي ميز الملامح العامة للفكر السائد،حيث التفحّص العميق في النمط السائد،من حيث سيادة المدني على البدوي أو العكس.وتمييز درجة الإنجاز الإيجابي أو السلبي في عمق الظاهرة الاجتماعية.وإذا كان الفقدان قد برز في أشد حالاته ظهوراً حول غياب الدور الفاعل وافتقاده للمدلول الحاضر،لا سيما على صعيد التأثير- فإن مجال الانتماء الاجتماعي في الوسط العربي بقي يدور في فلك الأنماط الفرعية،حيث الغلبة لهذا السعي النازع نحو تدبر مجال الأمن الذاتي والذي لم يتوقف عند الغايات الفردية، بل إن الإلحاق راح يتوسع إلى الحد الذي طغى على السمة الجماعية أيضاً.ومن هنا تحديدا صار التطلّع إلى التوسع الملفت في تقديم مجال الانتماء الى العائلة والجماعة والطائفة،على حساب المضمون الشامل الذي يحتويه مفهوم الأمة أو حتى الوطن.ومن هذا المحتوى المستغرق في المحدودية والموغل في التجزؤ يكون التبديد في أقصاه لمجمل الجهود والإمكانات التي يمكن أن تكون الأداة والوسيلة نحو ترسيم معالم الدور المأمول والمرغوب فيه.لكن النزوع الفرداني صار له الحضور الأوسع والأشمل،انطلاقا من حضورية التراكم التاريخي في صلب العقل العربي إلى الحد الذي طغت فيه الامتثالات للإسقاطات على

حساب الموضوعية التي انزوت في ركنها القصي البعيد عن مجمل التحديات التي تفرض بحضورها القوي والشديد.

المزيد من التحديات:

شرعية الانتماء التي تمثلها العرب من خلال الانخراط في تجليات نمط الإنتاج السائد،جعلت منهم في أشد لحظات الحذر والتشكيك بمجمل الظواهر التي تحيط بهم.ولم يقف بهم الأمر عند هذا المحتوى فحسب،بل أفردت مؤثرات الهيمنة التي فرضتها السلطة السياسية نتاجها العقيم على مفردات التفاعل مع الواقع.فيما كانت الانضواءات العقدية وتسللاتها الأيديولوجية،بمثابة الكابح الأشد استفحالاً على مجمل الأدوار والعناصر الثقافية التي ميّزت تطور المجتمع العربي.

الانتقال الحضاري الذي شهده العرب،ضمن المفصل التاريخي البارز الذي مثله الإسلام،جعل من حالة التبدّل في الأنماط الإنتاجية تتخذ بعداً واضحاً في الانتقال من النشاط الرعوي الذي شمل أنحاء الجزيرة العربية،والتجارة التي انغمست فيها بعض الحواضر،أو حتى بعض الفعاليات الريفية التي ميّزت الأنشطة الاقتصادية عند مناطق بعينها.ليكون التوجه نحو حالة الانفتاح على مجال الفتوح والقتال الذي شرعه الدين الإسلامي ضمن منظومة الجهاد.فيما يكون التركيز قد توجه نحو توسيع مفهوم الهجرة والتأكيد على الجانب المستقر،من خلال حثّ جمهور المسلمين على نبذ حياة البداوة.وبقدر الانشغال الذي ميّز فعاليات المجتمع العربي الإسلامي بالحرب والقتال والعمل على نشر الدين في الأصقاع الواسعة التي شملت المزيد من التحديات التي فرضتها المواجهة بإزاء القوى الكبرى من بيزنطيّة وساسانيّة أو حتى بعض الكيانات السياسية التي كانت تدور في فلكهما.

لم يتوقف أمر التحول الذي شمل الحياة العربية عند العقيدة،أو أنماط النشاط الاقتصادي،بل إن التطورات كانت قد فرضتها طبيعة الدور الذي اضطلع به العنصر العربي،لا سيما على الصعيد الثقافي،حيث العمل على نشر الدعوة الإسلامية والعمل على القيام بتنظيم الحياة الإدارية والاقتصادية في البلدان المفتوحة.فيما كان للتفاعل مع المجتمعات الجديدة دوره الأكيد في بلورة المزيد من الاتجاهات،إن كان

على الصعيد الفكري أو الاجتماعي،هذا بحساب التأثر والتأثير الذي تفرضه سنن الانفتاح على الآخر. فإذا كان الولاء الديني قد مثل العلاقة العامة والشاملة لوعي الأفراد والجماعات داخل المجتمع العربي الإسلامي، فإن صراع النخب حول الزعامة والقيادة لم يكن ليغيب عن الواقع الذي ظهر في فترة مبكرة من عمر الدولة الإسلامية.والواقع أن ظهور بؤر الزعامة، بقيت بمثابة الظاهرة التي بقيت تلازم مجمل تاريخ الدولة العربية الإسلامية.فما بين زعامات أُسرية أو انقسامات إثنية أو تفسيرات وتأويلات كان لها الإسهام المباشر في ظهور النزعات الطائفية والحزبية داخل جسد الدولة الذي يفترض فيه الوحدة.تكون الأهمية نحو ملاحظة هذا التطلع الحثيث والذي ما عرف الانقطاع يوما نحو موضوعة الزعامة، والتي لطالما كانت مساحة للفقد وتمييز ملامح الخسارة.

ملامح التأسيس:

المنافسة على الحظوة بالشرعية بقيت تمثل الدالة الأشد حضوراً في بنية الوعي العربي.ولعل الروح القبلية التي يستعر أوارها حتى اللحظة الراهنة كانت بمثابة الفاعل الأهم في تكوين موجهات الرابطة العلائقية التي تحكم العرب في حياتهم وعلى مختلف تفصيلاتها.فالخروج من الجاهلية حيث الاستناد إلى عصبية القبيلة، بقيت تبرز آثارها في صلب الحياة العقدية، حتى كان الاحتكام إلى السيف بين أبناء العمومة من أجل بلوغ الحظوة والحصول على السيادة والإمارة.فيما تحولت المفاهيم والتمثلات من الاحتكام للسيف خلال النزاعات المحتدمة التي كانت تفرض بحضورها في فترة الاحتدام والصراع القبلي،لتكون واقعة في إسار التشظي والانقسام والاندراج في مثالب الجدال المفضي إلى المزيد من التوزيعات والانشطارات،التي لم تطل وحدة الصف الجماعي،بل تخطته إلى إبراز ملامح الفرقة في الوعي العقدي، حتى صار هذا الطرف يكفر الآخر،تحت دعوى التحصّن بالعقيدة الصافية الخالية من أية شائبة.

ما هي القاعدة المادية التي تم عليها ترسيم معالم البناء الفوقي لدى العرب ومن دون الوقوع تحت طائلة التوصيف المباشر ينبغي الوقوف على ملمح التأسيس الذي طبع الشخصية العربية حيث البداوة التي كانت بمثابة السمة الطاغية،إلا أن الفاعل

كان يقوم على الحاضرة العربية والتي تمثلت تحديدا في «مكة-المدينة» ،حيث برزت ملامح الاشتراك ما بين قريش والأنصار.وبقدر التحديات التي واجهت الدولة الإسلامية الناهضة كان التركز قد توضح لدى قريش تحديداً،باعتبار إرث الزعامة المتداول والمتوزع على مختلف المستويات،لعل الأبرز منها الديني والتجاري.

التزاحم الشديد بين البادية والحاضرة العربية بقي وقعه قائما عند مجال الشد والجذب.إلا أن جاذبية الحاضرة بقيت الأكثر حضوراً بالنسبة للبدوي الذي كان يتجرأ على البدوي المقابل باعتبار التناظر الاجتماعي.إلا أن مركزية الحاضرة بقيت تمثل لديه دلالة عميقة الأثر في نفسيته.وبالتطورات اللاحقة التي طبعت بسماتها على الشخصية العربية،حيث الانفتاح والتلاقح مع المجتمعات الجديدة المفتوحة يكون التنوع قد تبدّى بشكل شديد الوضوح،عند بداوة مركبة قوامها المقومات الذاتية المحمّلة بالصراع القديم ما بين عرب الشمال والجنوب «القيسية واليمانية» التي كانت الوسيلة والأداة في تحريض السلطة الأموية للقوى الاجتماعية قصد الهيمنة والسيطرة.أو البداوة المجزوءة التي فرضت ملامحها علاقة النفوذ الفارسي في ديوان الحكم العباسي.حتى كان الانشطار على أشده بين عروبة لها فضل السبق في الإسلام،والمكانة الأثيرة التي تحققها السلطة السياسية، واغتراب بقي يرخي بسدوله على السمة الحضرية التي تلفعت بها الدولة،حتى كان الانقسام في صلب مؤسسة الحكم التي توزعت بين السيف والقلم،أو الهيمنة التي تبدى عليها البويهيون ومن بعدهم السلاجقة،حتى لم يبق من الخليفة سوى الظل الباهت.

التكريس الشكلي:

حالة الفصل بين الحاضرة والبادية بقيت بمثابة الدالة المشرعة على واقع العلاقة الاجتماعية في صلب الحياة العربية.بل إن الانقطاع والفصل بقي ماثلاً يعبر عن نفسه في صلب التفاعلات الكبرى،الثقافي منها والسياسي.وإذا كانت البعض من المدن العربية قد استطاعت أن تُنشئَ لنفسها مركزية سياسية،فإن طموح التمركز الثقافي بقي حلماً بعيد المنال،إلا في بعض الاستثناءات القليلة التي تبقى تستمد رونقها وحضورها،من خلال الارتكان إلى استدعاء الإرث التاريخي والعراقة،حتى كان الجانب الوظيفي في أشد حالات الفقد والنكران.

التمركز المدني وحالة الاستقرار والضبط الأمني الذي يمكن توفره المدينة مقارنة بالمحيط البدوي أو الريفي،لا يمكن الركون إليه باعتباره الرابط الشديد الوثوق.فبقدر ما يكون تأثير المدينة حاضراً في الأطراف.فإن الزحف من الأطراف إلى المدينة يجعل من أمر التمايز أمراً قائماً في الأحياء،إن كان على الصعيد الطبقي أم على تركز الوافدين في أحياء بعينها،انطلاقا من واقع الانتماءات الطائفية أو القبلية.ومن هذا الواقع الذي يفرض بحضوره على المستوى العام لصورة المدينة،تكون المفارقة في أقصاها.فبدلاً من أن تكون المدينة عامل تأثير في الوافدين إليها يكون العكس حاضراً في علاقة المواطن العربي بالمدينة.حيث الحضور الريفي أولاً بحكم استقطاب المدينة للعاملين أو الدارسين أو حتى المهاجرين الذين يعانون من نقص المهارة والكفاءة.فيما يكون الحضور البدوي من خلال طارئية العلاقات التي تقوم على حالة توزيع القوى،إلى الحد الذي باتت فيه البادية تنتج سلطة.لتكون هجرة السلطة الى المدينة في قوام من الامتهان والاحتقار للوظيفة الجاهزة والمجرّدة المستندة إلى إنتاج الثقافة.

فقدان الحراك الاجتماعي للمدينة العربية،جعل منها أداة ووسيلة موغلة في تثبيت ملامح الانقسام وتوزع الولاءات إلى الحد الذي باتت فيه بعض الأحياء تعيش لوثة التميز والانتصار لهذا الطرف على حساب الآخر.ومن هذا المعطى الموغل في الفردانية والنابذ لروح الجماعة،يبرز المفارق المستند إلى التقاطع الذي شمل عموم كيان الدولة العربية،على الرغم من حالة التكريس الصوري للانتماء الوطني والتضامن المفترض.وبقدر ما تكون السلطة عامدة إلى محاباة هذه الجهة أو تلك انطلاقاً من حالة التوزع الجغرافي،فإن أحوال التشرذم سرعان ما تفرض بحضورها على مجمل الممارسات والوعي الذي طبع الحياة العربية.حيث الإحساس الشديد بالإبعاد والإقصاء والتهميش،يكون الحاضر الأهم.فيما يكون الانتظار المتوثب نحو القصاص من النخبة المهيمنة واتباعها،في أعتى حالات التوفز.حيث الاندراج في لعبة استبدال الأدوار،والعمل على تهميش من كان يشحذ الهمم نحو تهميش الأخر،ومن هذا الانطواء في مجال لعبة الكراسي الموسيقية يكون العرب في المكان القصي والنائي عن سياقات المؤسسة وتجلياتها المفترضة في ثنائية السيادة والتمثيل.

تفاعل القوى:

كيف يمكن الغور في تفصيلات المجتمع العربي،خصوصاً إذا كان الطموح يسعى نحو تقديم الجانب العلمي وتغليبه على القراءات والتفحصات الأخرى.وبقدر ما تكون المعطيات خاضعة لضباب المفاهيم وعمه المصطلحات،فإن تحديد المعنى هنا يبقى بمثابة المؤشر الشديد الأهمية في تحديد مجال الالتباس الذي يحفز بكل قوة،داخل المجتمعات البشرية وطريقة توظيب النظرة نحوها.ولعل الدرس الاجتماعي بعمومه لا يتوقف عند النظرة الكلية والشاملة التي تفرضها الرؤية العامة حول مجتمع ما، بقدر ما يحتوي على المزيد من القراءات والدلالات التي يتم من خلالها تحديد مجال النظر إلى التنوع الفئوي الذي يحتويه المجتمع الأكبر الذي يضم العديد من التجليات والقطاعات الفرعية.

الشمول والسعة التي يتبدى فيها المجتمع تجعل منه في أشد حالات الاكتناز بالتباين والاختلاف،لا سيما في مجال تحديد المفهوم.إلا أن الرابط الموضوعي يبقى شديد الحضور باعتبار الوقوف على النظم والعلاقات والتشكيلات التي تميز الأنماط السائدة داخل مجموعة بشرية بعينها.ولعل الملاحظة الأهم هنا لا تتعلق بالجماعات فقط،بل تتخطاها نحو نمط العلاقة الذي يسود بين الأفراد أيضا،حيث العناية بالمضامين وأطراف العلاقة المكوِّنة.

الاختلاف في زوايا النظر حول المجتمع العربي تستدعي الوقوف على التعدد في الاتجاهات النظرية النازعة نحو توظيب المعنى في صلب الظاهرة الاجتماعية.ولعل اللافت في الأمر يقوم على حالة الإسقاط النظري التي يندرج فيها بعض الملاحظين،باعتبار الخوض في تطبيق النظرية على أي واقع أو مجموعة بشرية قابلة للدرس والتفحص.وهكذا وقعت العديد من الاتجاهات النظرية في هوة الجاهزية،ومحاولة اعتماد الأطر الثابتة التي لا تقبل الحياد أو حتى المداورة على بعض المعاني القارة والثابتة المفترضة التي تصورها النظرية.وعلى الرغم من ألمعية التنظير الماركسي لا سيما في مجال ترسيم معالم المعنى الاجتماعي،إلاّ أن الإشكالية المباشرة في دراسة المجتمع العربي تتجلى بشكل شديد الوضوح.فالمحدد التاريخي الذي ترصّده ماركس في توظيب معالم العلاقة الاجتماعية يستند إلى

مفهوم الطبقة، التي تستمد وجودها من العادات والتقاليد والقانون الذي يسود.ومدى الارتباط بأسلوب الإنتاج الذي يحدد قوة هذه الأبعاد.ويبقى الترصد الماركسي متشاكلاً عند معطى التمرحل التاريخي الذي يحدد أشكال التطور الاجتماعي.إلا أن النظرة العامة تبقى متوقفة عند رؤية الثبات التي يتم إسباغها على المجتمع.فالتفاعل بين الأفراد يمثل الأساس الذي يرتكز عليه المعطى النظري حول تحديد معنى المجتمع.وبقدر ما يكون هذا التفاعل بمثابة الموجّه الأصل في توظيب ملامح التشكيلات الاجتماعية،إلا أن هذه الأخيرة تبقى عرضة لتفاعل القوى الرئيسة التي تقوم عليها النظرية الماركسية،حيث «علاقات وقوى الإنتاج» فيما تقوم الترسيمة النظرية انطلاقا من غياب الإرادة الذاتية في تحديد الانتماء الطبقي.ليكون الثبات في توزيع التشكيلات،حيث الارتباط الصميم بطبيعة نمط الإنتاج السائد،والذي يحدد بدوره نمط العلاقات الاجتماعية السائدة.

التوظيب الأيديولوجي:

بقي التوظيب النظري يفرض بسطوته على واقع تفصيل المعنى داخل الإطار المرجعي الاجتماعي العربي،لاسيما حول تمثل النظرية الماركسية التي بقيت تعيش حالة الانفصال اللافت بين الوقائع التي تتابع على مستوى البيئة العربية وطبيعة التمثل للمعاني وطريقة تجسيد الأحداث في منظومة معرفية،يعوزها الاكتناه الصميم لمجمل التفاعلات السائدة.حتى كان النظري ينزع باتجاه،فيما يدور الواقعي والحسي في اتجاه آخر.ومن هذا التقاطع المرير،انشغل الماركسي العربي في تحديد معالم العلاقة نحو تدبيج الخطاب الخاص القائم على تفصيل التأثير المندرج في تأسيس ذات ثقافية شديدة التعالي.قوامها الإبهار والإدهاش في هذا الكم الهائل من المقولات المعتاشة على الشعاراتية والمغمسة بالتياثات الأيديولوجيا.حيث الإقصاء على أشده حول الاستغراق في الثنائية المرسمة معالمها بين «الكادحين والبورجوازيين»، وبقدر ما تم إسباغ ملامح الاستشهاد الرومانسي على الفئة الأولى فإن نعت التحقير سرعان ما تم إلصاقه بمالكي وسائل الإنتاج،باعتبار الشر المستطير والذي ينبغي تطهير المجتمع العربي من أدرانه وبلاياه ورزاياه.

الطابع التحقيري الذي وظبه الأيديولوجي العربي،بإزاء الرأسمال الوطني «الكومبرادور» ،أو حالة العداء المعلن نحو السراة والنخبة وملاك الأراضي،جعل من تمثّل الواقع يقوم على المعطيات المجزوءة،حيث المعنى الجاهز الذي لا يمكن الحياد عنه،بل إنّ الإعداد المسبق والقائم على البديهي والمسلّم به،يكون بمثابة السيف المسلّط على طريقة إنتاج العقول،واستحضار معادل المراقبة والمعاقبة الذي لا يقبل الحياد أو حتى الراحة.لقد تم توظيب كل شيء من أجل الاستغراق في كومونة الأيديولوجيا،وجعلها المقياس الذي لا يقبل المداورة حتى المناورة.

وبقدر ما يكون الطابع الحدثي المستغرق في السياسي شديد الحضور في الواقع العربي.فإن الانغماس المرير في هذا الحقل جعل من العين الواحدة وكأنها المثال الذي لا يقبل الإزاحة أو حتى التململ.بل إن من يتنادى بالتعدد والتسامح والاختلاف ونبذ المطابقة يكون في أشد حالات الاغتراب والنبذ.ولعلها تكون بؤرة التداخل العربي،مرتكزه في هذا العزل المسبق.فالأيديولوجيا غدت ذات الحظوة والأهمية على حساب الواقع.ومن دون الوقوع في دوامة الأسبقيات والوقوف على الأهمية الطرفية التي يمكن عقدها حول مكانة «الفكر أم الواقع» يكون الاستهلاك وقد استبد بحضوره على مجمل المحددات المفترضة في توزيع العلاقات،باعتبار الانغلاقية التي تفرزها الصرامة العقلية الواقعة تحت إسار الاكتمال والكمون في الصحيح الذي لا يعرف الباطل إلى الحد الذي تكون النتائج فيه قد استغرقت في دوامة العجز وغياب الإرادة،فالتكريس الفكري يكون الحاضر الأهم بل الأوحد،على حساب المضامين والعلاقات والرؤى والتصورات التي يزخر بها الواقع.

ملامح التداول:

لقد تم استدراج قطاع واسع من المثقفين العرب إلى مساحة قوامها غياب البديل الموضوعي،باعتبار توسيع حالة الانضواء في تقديم المقولات واستهلاك الشعاراتية المباشرة،حتى صار التخوين بمثابة الخطاب الأكثر رواجاً،على حساب التأصيل للمعنى الواضح المستمد من طبيعة التفاعل الواعي مع الواقع.ومن هذا الاضطراب الذي فرض بقسماته كان الاجترار للتجزيئية،وتوسيع مجال الارتباك، ليتم توجيه

أسهم النظر المتشكك والمستريب في العديد من المصطلحات والمفاهيم السائدة.والتي كانت من بينها «الليبرالية» على سبيل المثال.فلوثة التقدمية والثورية جعلت من هذا الاصطلاح في أشد حالات الاندراج،ضمن حدود معسكر الأعداء،هذا بحساب التداول الذي يميّز توجهات وتطلعات العالم الغربي،حيث حرية السوق وهيمنة الرأسمال الخاص والإعلاء من شأن التنافس بين الأفراد،من خلال الاستناد إلى شعار «دعه يعمل، دعه يمر» والتأكيد على احترام الإرادة الفردية في توظيب وترسيم معالم الاختيار.

انقسام العالم في حقبة نهاية الحرب العالمية الثانية جعل من احتدام الصراع الدولي يتخذ بعده المباشر في منظومة العقل العربي.الذي هب سريعا نحو تمثل النتائج من دون التملي أو حتى التوقف عند المقدمات.وإذا كانت الحماسة القومية قد طغت لدى بعض التيارات السياسية،من أجل تداول خطاب الأعداء بالنسبة لقوات الحلفاء في سنوات الحرب العالمية،فإنه كان ينبع من واقع الرفض والمشاكسة لقوات الاحتلال التي كانت تجثم بقواها على ا لأرض العربية.إلا أن ملامح التداول اتخذت بعداً آخر في أعقاب الحرب،لا سيما بعد أن توضحت معالم التقاطع بين حلفاء الأمس،إلى الحد الذي بات العالم يعيش حالة التوزيع الشديد المباشرة،بين اتجاهين،من دون أن تتبدى أدنى ملامح التقارب.

إزاء التقابل الذي طبع واقع العلاقات الدولية والتقمصات الفكرية التي فرضت بملامحها على العالم.اندرج المثقف العربي وبكل قواه في هذا التنامي للتوزعات التي ما انفكت تعتاش على توسيع مجال الثقة.وهكذا صار التطلع الحثيث نحو الوثوب في هذا الأتون المستعر من التداولات الخطابية، بحماسة شديدة الإلفات،إلى الحد الذي بات فيه صوت الأيديولوجيا طاغياً،حتى آل إلى نفي وإلغاء ما دونه.وإزاء الانقطاع في الرؤى،برزت على سدة الواقع التمثلات التي اندرج فيها المثقف العربي،بطريقة قوامها التجزؤ والتشظي،حتى صار الالتفات إلى نصرة طبقة بعينها دوناً عن الأخرى.وكأن الواقع العربي كان بحاجة إلى المزيد من الانقسامية.ولم يقف أمر الانشطار عند الإيغال في التوزيع.بل إن هذا الأخير طال صلب المحتوى الذي قامت عليه رؤى وتصورات المعتنقين أنفسهم،فالادّعاء كان الحاضر الأهم على حساب المعنى الأصيل.

تزييف الواقع:

ولّد الاستغراق في تنامي شعور الانسحاق سيادة روح التبرم واللاأباليه حول المزيد من الظواهر.بل إن ملامح الفخر والاعتزاز صارت تأخذ معنى شديد الاختلاف،قوامه الاندراج في توسيع مجال الهوة ما بين طرف محدد حمّل بالأخطاء والمثالب.فيما كان التوقف عند المضمون الراكد الذي يتلفح بصفة الكدح والانتماء إلى الفقراء والمظاليم،إلاّ أن الباطن فيه يحتوي على الطموحات الكبيرة،والمستعدة لإلغاء كل شيء في سبيل الوصول إلى الغايات.ومن هذا التقاطع الذي يبلغ الابتذال،يكون المثقف العربي في أشد حالات الانقسام والتقاطع بين شعارات يتنادى بها،ويقدم لها باعتبارها الأيقونات المقدسة، وممارسات تفصح عن المكنون الداخلي الطامح بشغف لافت نحو التسلق،ونبذ الأحوال والأوضاع التي أحاطت به، والتي يرتضيها ويفخر بها علناً.ولكنه يحتقرها ويعمل على الإفلات من سيطرتها داخليا.

لعلها تلك أزمة الأيديولوجي العربي الذي تصور أنه في إيهام الطرف الآخر،بالصرامة المبدئية والانتماء العميق إلى الأفكار التي يتنادى بها سيكون في منأى عن ترصدات الأخر وعينه الرقيبة الفاحصة،تحت دعوى الاكتمال الأيديولوجي والمعرفة الناضجة والتأكيد الذي يصل إلى البَدهيّ والمسلم به. ومن هذا الانطواء الموغل في الذاتية،راح الأيديولوجي العربي يبكي بحرقة على مأساة أنغولا،وتعاطف إلى حد الوله مع مشكلة تشيلي.فيما تصدرت صورة غيفارا جدران غرف الاستقبال،وزيّنت كتب «ماو» و«كيم ايل سونغ» المكتبات المنزلية الخاصة.

واقع الازدراء الذي غشى الواقع العربي،جعل من ثقافة الشجب تتصدر المشهد بطريقة شديدة الإلفات،فيما غدا مركب النقص يتفاقم في الذات الأيديولوجية،حين تحضر لحظة المواجهة المعرفية المستندة إلى النقد والتشريح وتفكيك المعاني.ومن واقع التمثلات الناقصة،صارت الأسبقية للوعي المجزوء حيث الإفصاح عن الإفراط في الحماسة والإيغال في تزييف الواقع،باعتبار الركون إلى الأتباع والتقليد الذي تفرضه مقومات الانتماء الطرفي الذي يعبر عنه من خلال الحزب والمنظمة والجماعة.ومن هذه الملامح القائمة على قداسة تصنيع العقيدة

الحزبية،يكون الفصل الفاضح بين النظرية والتطبيق.فيما يكون منطق التدبير حاضراً في حالة بروز الأخطاء،تحت دعوى أن الخلل يكمن في التطبيق وليس في النظرية.ومن واقع الإيغال في الانحياز وتحديد الوجهة الثابتة،التي لا تعرف الإدبار أو الإنكار،تكون الضحية الأهم قد توقفت عند المعطى المستند إلى غياب الأهداف،انطلاقا من واقع التداخل المفجع في الأنساق.إنه الإفراط في هذا الاهتمام بالمضامين التي يحتويها الخطاب،على حساب العناية الصميمة والأصيلة بالآليات التي يمكن من خلالها الوقوف على المزيد من المعطيات المتنوعة والمختلفة النابذة لكل أشكال محاولات إثبات تفوق طرف على آخر.

* * *





الإسلام والدولة

برنارد لويس(◆)

أود في بداية هذا الموضوع المهم والخطير أن أنبه إلى أمرين اثنين يتعلقان بمسألة المصطلح ومسألة المفهوم في المسيحية. هناك كلمتان Christianty وChristiandom عندما نقول Christianty فإننا نعني بها «الدين المسيحي» وما يتعلق به بشكل مباشر، وعندما نقول Christiandom نعني العالم المسيحي الذي يتضمن الدين والثقافة والحضارة بل معارضي الدين الذين ناوأوا المسيحية هذا الأمر واضح تماماً لدى المسيحيين ولدى الغربيين حتى اليوم. فلا يمكن مثلاً نسبة هتلر إلى المسيحية لكن يمكن نسبته إلى العالم المسيحي باعتبار ظهوره هناك رغم أنه لا علاقة له بالدين.

وما قلناه عن المسيحية أو عالم الحضارة المسيحية في كلمة واحدة أو كلمتين لا ينطبق على الإسلام، وليس هناك تعبير عن الدين والثقافة والتاريخ الإسلامي كله إلا كلمة واحدة هي كلمة «الإسلام»، مع أن بعض التوجهات الثقافية الوسيطة أو المعاصرة قد لا تكون لها علاقة بالإسلام أو تكون مضادة له. وقد حاول مارشال هودجسون تجاوز هذه الصعوبة في كتابه «مغامرة الإسلام، الوعي والتاريخ في حضارة عالمية» عام 1972م في ثلاثة مجلدات باختراع تعبير أو مصطلح عن حضارة الإسلام أو عالم الإسلام هو "Islamdom"، إلا أن هذا التعبير لم ينتشر لصعوبة نطقه.

إن «عالم الإسلام» والذي كتب عنه مارشال هودجسون ، عن حضارة الإسلام

◆ أستاذ دراسات الشرق الأوسط بجامعة برنستون سابقاً ، وأحد المتخصصين في التاريخ الإسلامي .

وثقافته ، عن هذا العالم الواسع الشاسع الذي استمر منذ أربعة عشر قرناً والذي يضم أكثر من مليار من البشر والذي يعج بالثقافات والحضارات ووجوه التجارب الإنسانية الغنية والكبيرة ـ هذا العالم هو الذي سحرني وشغلني طوال الستين عاماً الماضية من حياتي، ولذلك أجد نفسي قادراً على الكتابة عن بعض المعالم الكبرى والمتعلقة بالشأن السياسي لهذا العالم .

بعض الدارسين الكبار للإسلام يقولون –وهم محقون في ذلك– إنّه لا ينبغي الحكم على الإسلام /الدين والإسلام /الثقافة من خلال سلوك بعض الناس أو بعض الفئات الاجتماعية وهذا ليس مقصوراً على الحاضر بل يعود إلى الماضي أيضاً. ولنأخذ مسألة المرأة في العصر الإسلامي الأول وهو ما يسمى بعصر الراشدين، كنا نعرف أسماء أمهات الخلفاء وكبار الرجال وأسماء بناتهم وأسماء زوجاتهم وأسماء قريباتهم، وكنا نعرف كثيراً عن المجتمع النسائي أو مجتمع المرأة، وهذا يعني أن الْحُرّاتِ المتعلمات كثيرات وبذلك كنّ يلعبن أدوراً اجتماعية وأحياناً سياسية، وكنّ ملحوظات في التاريخ ثم تأتي فترة تختفي فيه أكثر من نصف المجتمع وراء أسوار الحرير، بحيث لا نعود نسمع عنهن شيئاً مع أنه لو كان الأمر يتعلق بالإسلام لكان ينبغي ألاّ نسمع عنهن شيئاً في العصر الإسلامي الأول ، حيث كان الناس أكثر اتباعاً للإسلام ، ولهذا فإننا عندما نتحدث عن الإسلام أو نتحدث عن المسلمين وثقافتهم فهذه أمور مختلفة ينبغي أن نتنبه إليها عندما نريد أن يكون البحث دقيقاً .

قبل الكتابة عن الدولة أريد أن أنبه إلى ثلاث فترات في الشرق الأوسط فيما يتعلق بالدولة والمشرق بشكل عام ، في الإمبراطورية الرومانية كان القيصر هو «الله» وهو رأس الدولة. ثم جاءت الفترة المسيحية حيث صار هناك تمييز كبير بين «الله» والقيصر ولكل منهما صلاحيات. ثم جاءت الفترة الإسلامية عندما صار «الله» هو رأس الدولة وبدا ذلك في ألقاب الأمراء والخلفاء عندما يعتبر الخليفة نفسه نائباً عن الله أو خليفةً لله على الأرض من خلال تسمية نفسه كما نرى على النقود الأموية «خليفة الله».

في الإسلام ، الدولة هي دولة «الله» ، والشريعة شريعة «الله» ، وعدو الدولة عدو الشريعة. أما المسألة العلمانية التي تعني فصل الدين عن الدولة فهي مسألة مسيحية خاصة لا علاقة للإسلام بها، ويعود ذلك إلى المسيحية الأولى حيث يعتقد

المسيحيون أن «الله» تجسد على الأرض ، وعانى من العذاب ثم من التعذيب والصلب من أجل فداء البشرية ثم عانى اتباعه في القرون الثلاثة الأولى بعد المسيح من صراع مع الدولة ومن اضطهاد من جانب الدولة لهم، لكن حتى عندما اعترفت الدولة بالمسيحية وصارت المسيحية دينها الأوحد ظلت المؤسستان منفصلتين وكانتا تتحالفان أو تتصارعان ولكن من موقع الانفصال وليس من موقع الاندماج. حتى عندما حاول الإمبراطور أن يستولي على الكنيسة أو أن تستولي الكنيسة على الإمبراطور حيث فشل الأمر لهذه الناحية ، ولتلك الناحية ، وازداد الشق وازداد ما يسمى فصل الدين عن الدولة. ونتيجة تلك المحاولات قامت مؤسستان منفصلتان نتيجة الفكرة المسيحية الأولى «ما لقيصر لقيصر وما لله لله» وهذا المشهد التاريخي الطويل من العلاقات الانفصالية بين المؤسستين في العالم المسيحي لا تجد له مثيلاً في العالم الإسلامي، وهو غريب عليه صحيح أن هناك مسجداً وهناك كنيسة والكنيسة تمارس فيها العبادة كما تمارس العبادة في المسجد إلا أن الشبه ينتهي عند هذا الحد لأن الكنيسة مؤسسة لاهوتية تملك صلاحيات لاهوتية خاصة ذات علاقة خاصة بالله وبأسرار الديانة المسيحية وهو ما لا يملكه المسجد. فالكنيسة مؤسسة في المسيحية بينما العبادة ليست مؤسسة في الإسلام إلى أن ظهر ما يشبه المؤسسة في المسائل العبادية والسياسية في إيران أخيراً من خلال ولاية الفقيه.

ولكي يكون واضحاً ما أقصده في المسألة الإيرانية التي ذكرتها ـ عَلَيَّ أن أوضح بعض التفصيلات، هناك نوع من تمسيح المؤسسات الإسلامية بمعنى إقامة مؤسسة تملك صلاحيات دينية وسياسية وتتسم بطابع القداسة باعتبار أن لها مرجعية وتمارس صلاحيات تشريعية وصلاحيات قضائية، كل هذا معروف عن الكنيسة الكاثولوكية وليس معروفاً من قبل عن المؤسسة الدينية الإسلامية إذا صحت تسميتها بأنها مؤسسة دينية ، هناك أزواج من المفردات فيها ثنائيات موجودة في اللغات الأوروبية واللغات الغربية منذ القديم ديني دنيوي، علماني أخروي، ديني مدني أو دهري. كل هذه الثنائيات لا تعرفها اللغة العربية ولا يعرفها المصطلح الإسلامي حتى القرن التاسع عشر والذي استوردها وحاول ترجمتها إلى العربية هم المسيحيون العرب الذين يمتلكون في مسيحيتهم ما يمكنهم من أن يحاولوا أن يستوعبوا هذه المفاهيم التي تطورت في الغرب

لأنهم يعرفونها بشكل عادي في مسيحيتهم، فترجموا كلمة "Secular" «عالماني» ثم اختُصرت فصارت علماني ، وهكذا مع التطورات والتقاليد جرى استيراد المؤسسات من الغرب وصار هذا المصطلح عربياً على أيدي المثقفين المسيحيين العرب فصار يمكن مناقشته ويمكن مناقشة إشكاليته حول فصل الدين عن الدولة في عالم الإسلام في القرن العشرين مع عدم إمكانية ذلك من قبل .

مسألة مناقشة علاقة الدين بالدولة لم تكن فقط غير ممكنة بل ما كانت ضرورية أيضاً لأن المشكلة ليست موجودة في المجال الثقافي وكان يمكن حتى وقت قريب القول أن العلمانية هي دواء لمرض غربي ، وعلى هذا الأساس لأننا لا نملك هذا الداء فلسنا بحاجة إلى هذا الدواء ، فهل ما يزال هذا الأمر صحيحاً الآن؟ هذا ما يمكن مناقشته والبحث فيه .

ما دمنا نبحث في الدولة والسياسة ، لنلتفت إلى مصطلح مفتاح آخر غير مصطلح العلمانية بل مصطلح الديمقراطية الذي يتعلق بمصلحة الدولة بشكل مباشر ، والديمقراطية استعملت عبر القرون وحتى اليوم بمعانٍ مختلفة ومتباينة، ومما يدعو إلى الإحساس بالمفارقة أنه عندما كانت ألمانيا منقسمة كانت ألمانيا الشرقية الشيوعية هي التي تسمي نفسها ألمانيا الديمقراطية فقد استعملت هذا المصطلح وأسيء استعماله في كثير من الحالات. لن أتعرض طبعاً للمعاني المختلفة للديمقراطية بل سأركز على المعنى الأساسي الذي هو حكم الشعب بالشعب ، والانفتاح عليه والذي صار معروفاً منذ عدة قرون وما يزال جارياً في الاستعمال الرئيسي اليوم.

السؤال المباشر الذي يمكن طرحه هنا، هل الديمقراطية بهذا المعنى الذي ذكرناه ممكنة في العالم العربي وفي العالم الإسلامي؟ يعني هل تتوافق وتتلاءم مع الإسلام أو مع الثقافة الإسلامية؟ في الحقيقة هناك رؤى غربية مختلفة لهذا الأمر. هناك رؤية تقول: إن هؤلاء الناس مختلفون عنا والديمقراطية طريقتنا وليست طريقتهم ولذلك فأياً ما تكن مساعينا اتجاههم وأياً ما تكن علاقتنا بهم فسيظلون مختلفين عنا في نظام الحكم ، وستظل حكوماتهم حكومات استبدادية! وعلى هذا الأساس يجوز لنا أن نتعامل مع هذه الحكومات الاستبدادية باعتبار أنه لا أمل في تغييرها إنما يكون الفرق بالنسبة لنا في التعامل أو عدمه ، وفي الصداقة أو العداء لأن هؤلاء الديكتاتوريين

الشرقيين أصدقاء لنا يرعون مصالحنا فنتعامل معهم بصداقة وبشاشة وإن عادونا فنقاتلهم أو نعاديهم ، أما الديمقراطية فلا يفكر فيها هذا الفريق بالنسبة للشرق العربي والعالم الإسلامي.

هذا هو الرأي الأول الذي يقول بأن هؤلاء العرب والمسلمين ليسوا قادرين على إقامة ديمقراطية. في الحقيقة يصوّر هؤلاء هذا الفريق الذي يتحدث عن ذلك على أنه رأي موالٍ للعرب والمسلمين. يعني لا يريدون أن يتدخلوا في شؤونهم يريدون أن يتركوهم يديرون شؤونهم حسب تقاليدهم وأعرافهم ، وهذا ظلم للثقافة الإسلامية ولعالم الإسلام وحضارته ولمئات ملايين البشر الذين عاشوا تجارب حضارية كبرى ولا يجوز الحديث عنهم بهذا الشكل العنصري المعادي لكل ثقافة ولكل حضارةٍ . والفريق الآخر الذي يقول إن هؤلاء الناس قادرون مثلنا تماماً على إقامة أنظمة ديمقراطية ولكن لأنه مضت عليهم آساد وآماد بدون أنظمة ديمقراطية فإنهم يحتاجون إلى مساعدتنا لإقامة هذه الأنظمة وتدخلنا في شؤونهم مبرر باعتبار أننا نريد مساعدتهم لأسباب إنسانية ولأسباب سياسية ولأسباب تتعلق بالتقدم والتطور. فثقافتهم لا تشكو من شيء فيما يتعلق بالتلاقي مع الديمقراطية، لكن ممارسات الأربعين أو الخمسين سنة الأخيرة هي التي أوضحت إلى عدم استطاعتهم بمفردهم إقامة هذه الأنظمة الديمقراطية المنفتحة بدون مساعدتنا نحن الديمقراطيين الغربيين ، وهذا الرأي الثاني هو الذي نسميه الإمبريالية. الرأي الأول عنصري ، والرأي الثاني إمبريالي.

إن الذين يتحدثون إما بمعنى العنصرية أو بمعنى الإمبريالية عن الوضع في منطقة المشرق والمنطقة الإسلامية لا يستطيعون شيئاً إما مطلقاً وإما بمساعدتنا. ويستشهدون على ذلك بالظواهر التي ظهرت في الخمسين عاماً الأخيرة ومن ضمنها ظهور الأحزاب القومية وما أدى إليه من ظهور ديكتاتوريات في منطقة المشرق وفي الحقيقة نستطيع أن نقول: إنه ليس لتلك الأحزاب أي جذور في الثقافة العربية أو الثقافة الإسلامية الوسيطة أو الحديثة المبكرة، وإنما نستطيع أن نثبت وبدقة شديدة أنه استيراد غربي كامل. وإذا عدنا لدراسة هذه الظاهرة أو الظواهر المشابهة نجد أن جذورها تعود إلى التحديث أو التغريب. كان هناك فريقان في القرن التاسع عشر حاضران في العالم العربي والعالم الإسلامي الإمبرياليون المستعمرون، والإصلاحيون من رجال الدولة

المثقفين المسلمين والإمبرياليون كانوا من المحافظين وحاولوا أن يراعوا التقاليد الإسلامية القديمة. ليسوا مسؤولين في الحقيقة عن استيراد مؤسسات وأفكار غربية وزرعها في العالمين العربي والإسلامي. المسؤول عن هذا الزرع وهذا الاستيراد هم الإصلاحيون المسلمون من ذوي النوايا الحسنة مثل السلطان «محمود الثاني» العثماني ومثل «محمد علي باشا» في مصر وقد كانت نواياهم حسنة. ويريدون أن يبلغوا بمفاهيم التحديث الأوروبي درجة معينة من التقدم في وقت قصير فأسرفوا في هذا الاستيراد وظهرت لذلك مؤسسات وأفكار نتجت عنها عواقب وخيمة.

لقد قامت سلطة مركزية تستطيع السيطرة على المجتمع بشكل كامل من طريق الجيوش وقوى الأمن ووسائل الاتصال وربط كل ذلك بالعاصمة من جهة، وإمكان إيصال قبضة السلطة وانتشارها إلى أقصى حدود الريف ، وبطرائق شديدة جداً، وكلها مستوردة من التجربة الأوروبية ، هذا الأمر الأول ، الأمر الثاني : إضعاف أدوار القوى الوسيطة إلى حد الاختفاء ، فقوة الحاكم رغم أنه كان رأس الدولة والمسلّم له بمرجعية قوته رغم ذلك محدودة بالسلطات والنفوذ الذي يمارسه التجار والذي تمارسه كل هذه المؤسسات الوسيطة والفئات الوسيطة ، وقد أضعفت في عمليات التحديث وعمليات تقوية السلطة المركزية من جهة والحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية من جهة أخرى، بحيث لم يعد هناك في الحقيقة في مطلع القرن العشرين وبعد الحرب العالمية الأولى على الخصوص ضعفت القوى التقليدية إلى حدود أن سلطة الحاكم أصبحت شبه مطلقة وقدراته أيضاً صارت مطلقة.

أريد -لكي يكون واضحاً ما أورده من حيث المتغيرات الجذرية نتيجة عمليات التحديث- أن أذكر مثالين اثنين:

أولاً : رسالة كتبها القنصل الفرنسي في اسطنبول إلى حكومته في باريس عام 1786م أي قبل ثلاث سنوات من قيام الثورة الفرنسية. ويبدو أن دولته طلبت منه أن يؤثر على السلطان وعلى الباب العالي في اسطنبول من أجل إصدار بعض القرارات التي تتعلق بمصالح الأوروبيين والتجار ولم يستطع ذلك رغم أن السلطان كان موافقاً ، فهو يعلل عدم استطاعته ذلك بأنه حتى لو كان موافقاً ما كان السلطان العثماني يستطيع أن يصدر القرار الذي يريد ، هو مضطر، كما يقول السفير الفرنسي عام 1786م، ليس

لاستشارة كبار موظفي الدولة ورئيس الوزراء فقط ، إذ هو مضطر أيضاً لاستشارة كبار الموظفين المتقاعدين ، ومضطر لاستشارة كبار الضباط ، ومضطر إلى استشارة كبار العلماء وشيخ الإسلام ، ولذلك ليس الأمر كما في فرنسا حيث كان الملك هو الدولة ويستطيع أن يقول أريد كذا فيحدث.

ثانياً : هناك ضابط بحري إنجليزي هو نائب قائد البحرية العثمانية حيث قضى في اسطنبول عدة سنوات وهو يتحدث في مذكراته عن نبلاء جدد ، يقول : إن نبلاء الإقطاعيين العثمانيين القدماء كانوا يجلسون في الأرياف في إقطاعياتهم، أما النبلاء الجدد فإنهم حتى تبقى إقطاعياتهم هناك يأتون إلى اسطنبول فيشاركون في السلطة والسياسة وإدارة أمور الدولة ، ولذلك اتسعت دائرة الاستشارة واتسعت دائرة الحكومة وشملت فئات لم تكن تشملها من قبل ، ولهذه آليات أخرى لاتخاذ القرار نتيجة ظهور هؤلاء النبلاء الجدد.

ما يتحدث عنه الضابط البحري البريطاني أو الانجليزي والسفير الفرنسي في اسطنبول ، هو ما نسميه اليوم المجتمع المدني أو قوى المجتمع المدني ، ومثل الديمقراطية تختلف التعريفات والمصطلحات في فهم ما يسمى بالمجتمع المدني ، ولكن أصل هنا إلى تحديد أقيم على أساسه رؤيتي ولا يسهل الاختلاف حوله ، حيث إن هناك ثلاثة أنواع مختلفة من الانتماء ، هناك الانتماء الفطري أو الطبيعي – انتماء المولد – وانتماء الموطن وانتماء الدين ، وهناك الانتماء القسري الذي تطلبه الدولة من مواطنيها بالطاعة لقوانين الدولة وتترتب عليه سلوكيات معينة مثل ترتيب سلوكيات معينة على الانتماء الطبيعي.

الانتماء الثالث والذي يتعلق بالإرادة البشرية هو المقصود بالمجتمع المدني وهو الانتماء الطوعي ، مثل انتماء الإنسان إلى حزب سياسي أو انتمائه إلى نقابة مهنية أو إلى نادٍ للهواة أو انتمائه إلى منتديات الأساتذة باعتباره أستاذاً أو إلى جمعية من جمعيات حقوق الإنسان أو جمعيات البيئة، وكل هذه انتماءات طوعية وهذه هي المقصودة بالمجتمع المدني غير الانتماء الفطري أو الطبيعي والانتماء إلى الدولة واللذين لابد للإنسان منهما.

فما دمنا نقول: إن هذا المجتمع المدني اختفت قواه أو تضاءلت وتراجعت في المشرقين العربي والإسلامي - فَلَنَا أن نذكر أنه ما دامت هناك عودة للإسلام عن مسائل يمكن أن تسّهل عمليات الديمقراطية في هذا المشرق العربي والإسلامي وبخاصة أن هناك أناساً يتحدثون عن ديمقراطية جيفرسون أو ديمقراطية الثورة الفرنسية أو ديمقراطية المملكة البريطانية ، فلماذا لا يمكننا الحديث عن توجهات أيدلوجية ومؤسسية في الثقافة الإسلامية وفي الممارسة الإسلامية ، يمكن أن تكون دافعاً لهؤلاء الناس وبدوافع ذاتية داخلية وبدون مساعدة من الخارج لإقامة أنظمة يمكن تسميتها أنظمة ديمقراطية؟!

عن إمكانيات التلاؤم بين الإسلام والديمقراطية أو الثقافة الإسلامية والديمقراطية أريد أن أذكر مصادري التي تتعلق بفكرة الدولة وسلوكها، والمسلمون لم يقصروا في ذلك أبدا. هناك عدة أنواع من المصادر التي يمكن الرجوع إليها وهي تعرض معلومات شديدة الغنى والثراء والأهمية والإفهام:

المصدر الأول : المصادر الفقهية أو ما يسمى مصادر الفقه الدستوري التي تتحدث إما في كتب مستقلة وإما في فصول. في الكتب الفقهية: معلومات عن الإمامة وكيف يكون الإمام شرعياً وكيف يصل إلى السلطة وكيف يمارس سلطته وما هي المؤسسات التي يمارس عليها سلطته أو تفويضه؟، وهذه كلها موجودة في الكتب الفقهية، والفقهاء معنيون بها أشد العناية؛ فهي مصادر قانونية تشبه مصادر القانون الدستوري الموجودة عندنا الآن.

المصدر الثاني هي الثقافة الفلسفية : فقد ترجم العرب والمسلمون كثيراً من الكتب اليونانية عن التجربة السياسية اليونانية والتجارب السياسية الماضية بشكل عام ، فالتجربة السياسية هي مثل الفارسية ، ولم يكتفوا بترجمتها بل إنهم درسوها وتأملوها جيداً ورتبوا عليها استنتاجات لهم ، سلبية أو إيجابية. وتُرجمت جمهورية أفلاطون وشرحت عدة مرات ، كما ترجمت أخلاق أرسطو وفيها فصول سياسية مهمة ، وتُرجمت الخطابة لأرسطو وفيها فصول سياسية مهمة وجرى تأملها وشرحها ونقدها والنقاش حولها.

المصدر الثالث : وهو ما أسميه المصدر الإداري ، فعندما يكتب موظف كبير من موظفي الدولة عن مؤسسات الدولة وعن تجربته فيها وهو لا يذكر أسماء بل يفعل مثلما فعل صاحب صبح الأعشى في صناعة الإنشاء للقلقشندي ، وهو كتاب مهم ، وكتاب الخراج وصناعة الكتابة لقدامة بن جعفر ، وجميعها كتب مهمة تعرّف بمؤسسات الدولة ثم تعرض كيف تسلك تلك المؤسسات.

وعندنا **المصدر الرابع** من مصادر دراسة الدولة نظرية وسلوكاً هي «مرايا الأمراء» والمؤلف يكون مثقفاً كبيراً أو موظفاً كبيراً في الدولة ، يكتب في نصيحة السلطان وفي محاولة إصلاح شأن الدولة ويقترح عليه اقتراحات مثل ما اقترح ابن المقفع أو مثل «آصاف نامه» أو أيام العثمانيين ويكون عنده مشروع ورؤية إما أنه كان موظفاً ثم تقاعد أو ما يزال في الخدمة العامة فيكتب تجربته ويكتب مقترحاً إصلاحياً لإصلاح شأن الدولة ويقترح على السلطان أفكاراً ويقترح عليه سلوكيات معينة.

المصدر الخامس : المصادر التاريخية منذ تاريخ الطبري وما بعد. فهؤلاء المؤرخون شديدو الأمانة في عرض التجربة السياسية الإسلامية ، تجربة الدولة ، وكيف تسلك إزاء الرعية؟ وما هي علاقتها الخارجية ، وما هي حروبها ، وما هو سلامها؟، كل هذه الأمور موجودة في مصادرنا التاريخية عن الحقبة الإسلامية الكلاسيكية والمتأخرة.

وأخيراً: إلى جانب المصادر التاريخية هناك الوثائق الصادرة عن الدولة أو عن إحدى مؤسساتها ، وهي تبدو شديدة الدقة منذ القرن السادس عشر أيام العثمانيين فعندنا حوالي أربعمائة سنة من التوثيق الدقيق على كل المستويات حتى في مستوى إحصاء السكان من جانب مؤسسات الدولة ، وكل هذه التسجيلات ليست مقصورة على نظرية الدولة وكيف كان المسلمون يرون سلطتهم ، بل أيضاً معرفة كيف كانت الدولة تسلك تجاه شتى الفئات وفي مختلف الظروف.

ونذكر هنا نموذجاً في كل مدينة صغيرة أو كبيرة قاضي ، وكان القاضي هو مركز سجل الدولة عملياً لوثائق المحاكم الشرعية هذه ، حتى دخول أمير إلى المدينة حيث كان ينبغي عليه أن يسجل نفسه لدى القاضي حتى يستطيع تسلُّم السلطة في تلك المدينة ولذلك تحولت المحاكم الشرعية ودور القضاء إلى مراكز لسجلات شاملة

وعامة ليس فقط في كل القضايا التي عُرضت على القاضي بل في الشؤون الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، وفي توثيق المواريث ، فحتى الذين لا يقيمون دعاوى كان عليهم أن يسجلوا أمورهم مجرد تسجيل في المحكمة الشرعية. ولذلك يوجد لدينا ملايين الوثائق التي تحتاج إلى دراسة عن سائر نواحي الحياة فيما يتعلق بما كان العثمانيون يفهمونه من مسائل إجراء العدالة ووظائف الدولة.

وفي مسألة مدى تلاؤم الثقافة الإسلامية مع الديمقراطية أو مساعدتها في إقامة أنظمة ديمقراطية ، نشعر ببعض الخيبة ولكنها خيبة مؤقتة بسبب غياب بعض المصطلحات – المفاتيح – المتعلقة بالديمقراطية مثل «مصطلح الحرية» فهو ليس موجوداً في التراث الإسلامي القديم إلا «الحر» في مقابل «العبد»، لكن هذا ليس أمراً مخيباً في الحقيقة لأن المسألة مسألة مجازية بدليل أن الطهطاوي عندما ذهب إلى باريس وكتب كتابه تخليص الإبريز في تلخيص باريز عام 1831م قال : إن الفرنسيين يتحدثون كثيراً عن Frieder وعن Lilire وهي تقابل عندنا العدل والإنصاف.

وأنا أرى أن ما كان يعنيه الأوروبيون بها حتى العصور الوسطى للحرية هي «العدالة»، فلم يخطئ الطهطاوي بسبب ثقافته العميقة وفهمه الحقيقي للحضارة الأوروبية. في تلك السيرة ، فما يبدو من غياب هذا المصطلح في التراث الإسلامي ينبغي ألاّ يؤثر علينا في تقدمنا في محاولة فهم إمكان إقامة علاقة وثيقة بين هذا التراث وما يُعرف بالديمقراطية اليوم.

إن المَعْلَم الأول فيما أراه للتلاؤم بين الثقافة السياسية الإسلامية والثقافة الحديثة والديمقراطية: مسألة حكم القانون أو حدود سلطة الحاكم «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» ، وأمثلة ذلك ، أنه عندما كان السلطان يستقبل مجلس الدولة رأس العام الهجري كان يظل جالساً حتى يدخل المفتي أو القاضي وهما رأس القانون ، هما المؤسسة التي تنفذ الشريعة وتشرف على حراستها كان على السلطان أن يقف لاستقبالهما ليس لشخصيهما وليس لأنهما أكبر موظفي الدولة بل احتراماً للشريعة.

الأمر الثاني عندما كان السلطان العثماني يستقبل الناس أثناء مبايعته عندما يكون سلطاناً جديداً كان هناك أناس موكلون بأن يصرخوا في وجهه «لا تتكبر ، الله أكبر» يعني

أنه تحت سلطة الله ـ عز وجل ـ وتحت سلطة الشريعة وتحت سلطة القانون وأن صلاحياته ليست مطلقة: «لا تكن مغروراً لا تكن متكبراً الله أكبر» .

والنقطة الثانية في المسألة التي نتحدث عنها ، هي الطبيعة التعاقدية للسلطة في الإسلام ، والتي تبدو من خلال البيعة العامة التي تكسب الحاكم شرعيته والتي لا يكون شرعياً بدون الحصول عليها الأفضل ترجمتها إلى العربية بـ«العقد التبادلي» الذي يجري بين الحاكم والمحكومين وتترتب عليه نتائج وواجبات على كل منهما. في الحقيقة لا يعرف الفقه الإسلامي مسألة حقوق الناس وسلطة الناس ، بمعنى أن له حقاً، مثلما هو معروف في الأنظمة الغربية ، في تطور الأنظمة الغربية وهو يتعلق بالحقوق الإقطاعية القديمة. ولكن التكاليف هذه التي تعتبر واجبات على الحاكم والمحكوم. طبعاً تختلف ما هي واجبات الحاكم عن واجبات المحكوم وكل مكلف بالقيام بها. وأرى أنها تؤدي المعنى نفسه الذي تؤديه نظرية الحق عند الغربيين .

العنصر الثالث في نظرية السلطة في الإسلام هو «الطبيعة الشوروية والاجماعية» فمصطلح «الشورى» يواجه مصطلح «الاستبداد» ، فيمكن القول إن الحكم في العصور الإسلامية الوسيطة كان حكماً قوياً أو حكماً يتسم بالقسوة ، لكن لا يمكن القول أنه كان طغياناً أو ديكتاتورياً بالمعنى الغربي للطغاة والديكتاتوريين؛ بل الظواهر التي تراها سواء في المشرق أو المغرب ، هي ظواهر الطغيانية والديكتاتورية؛ وهي ظواهر جديدة، بمعنى أنها عرفتها الممارسة الغربية ثم استوردت منها ليس هناك فقط طبيعة شوروية ، فهناك أيضاً سعيٌ حثيث عن طريق الشورى للوصول إلى اجماعات في القضايا الكبرى، ومعنى ذلك أن كل فرد مسلم يشارك في السلطة ، ولأن الإجماع إنما يتحقق عندما تصبح هناك أكثرية ساحقة مع القرار الكبير ، فالشورى هي عملية تتحقق باستمرار وليس أمراً يتحقق مرة واحدة ، وهذا دليل على أن هناك عملية سياسية تشمل كل الناس وتشارك فيها الأكثرية الساحقة من الناس في السلطة .

طبعا هناك بعض العناصر التي لا نجدها في التراث السياسي والثقافي الإسلامي والتي يمكن الإفادة فيها من الغرب، ومنها مسألة التمثيل من خلال فئة محددة أو مجلس محدد بحيث يمثل المواطنين أو فئة منهم من خلال تنظيم خاص أو من خلال تنظيم شامل يمثل الأمة مثل البرلمانات هذه الفكرة ليست موجودة في التراث

السياسي الإسلامي ، ولا يمكن القول بأن من يعرفون بأهل «الحل والعقد» يمثلون نوعاً من القوة التمثيلية لأنهم غير محددين ولأنهم لا يدّعون ذلك لأنفسهم ولا يدعون أنهم يمثلون الإسلام ، ولا يدعون أنهم يمثلون الناس .

المسألة الأخرى المهمة والتي لا تجد لها أثراً يذكر في التراث السياسي الإسلامي، هي مسألة الأكثرية ، فالمسلمون يفضلون الوصول إلى الإجماع عن طريق الشورى ولا يقتنعون بأن الأكثرية كافية مع أنه لا يمكن في السياسة الوصول إلى الإجماع ولا حتى في المجال الديني ، ولذلك ظلت فكرة الأكثرية فكرة ضعيفة إلى أن صارت الآن أساس للحكم الديمقراطي. هناك مسألتان إذن ، التمثيل والأكثرية في سبيل إقامة حكومة ديمقراطية ينبغي أن يفيد منها المسلمون وقد بدأوا يفيدون منها من طريق الاقتباس من المؤسسات الغربية وهكذا نرى أن الإسلام ليس عنده معاداة للديمقراطية بل على العكس، فالثقافة الإسلامية تنصر مبادئ ديمقراطية أساسية فيما يتصل بالعلاقة بين الحاكم والمحكوم .

وفيما يتعلق بطبيعة السلطة فجميعها أمور منفتحة ويمكن استناداً إليها الوصول إلى حكم ديمقراطي أو شوروي ، فالتراث الإسلامي لا يشكو من شيء لهذه الناحية أيضاً.

* * *





لماذا تأخرت مهمة تجديد الخطاب الإسلامي؟

الخطاب الإسلامي والتجديد، أطوار وتحولات

زكي الميلاد(*)

لقد مرّ الخطاب الإسلامي بأطوار من التحول في علاقته بمفهوم التجديد، وتكشف هذه الأطوار عن المفارقات المعرفية، والوضعيات التي كان عليها الخطاب الإسلامي ما بين بدايات القرن العشرين، وبدايات القرن الحادي والعشرين. كما تكشف تلك الأطوار أيضاً عن ملامح التطور الثقافي في بنية وتكوينات الخطاب الإسلامي. وهذه الأطوار هي:

الطور الأول: حين كان الخطاب الإسلامي يتعامل بمنطق الرفض والشك لمفهوم التجديد، ولا يتقبل الاقتران بين الخطاب الإسلامي وكلمة التجديد، الكلمة التي كانت تفسر بخلفيات التآمر والانفلات والتخريب لفكر المسلمين وعقيدتهم وآدابهم.

وحسب هذا التصور فإن الغربيين هم الذين اخترعوا مفهوم التجديد، وهم أول من تحدثوا عنه بعد انحلال الخلافة العثمانية، وحاولوا إقناع المسلمين والنخب الفكرية منهم بالذات بهذا المفهوم ليكون إطاراً يحدد اتجاهات الفهم والنظر للإسلام والفكر الإسلامي، بقصد أن لا يكون الإسلام عقبة في تقبل النموذج الثقافي والقيمي الغربي.

وأبرز الكتابات الغربية التي يستشهد بها في هذا الشأن، هما كتابان، الأول: كتاب

(*) رئيس تحرير مجلة الكلمة - السعودية.

«الإسلام والتجديد في مصر»، لشارلز آدمز من الجامعة الأميركية في القاهرة، والصادر عام 1933م، والثاني: كتاب «الاتجاهات الحديثة في الإسلام» للمستشرق البريطاني هاملتون جيب عضو المجمع العلمي العربي في القاهرة، والصادر في الأربعينات من القرن العشرين.

ولعلّ أكثر كتاب يعبر عن هذا الطور في علاقة الخطاب الإسلامي بمفهوم التجديد، هو كتاب «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» للدكتور محمد البهي، الصادر عام 1957م، الذي تحدث فيه عن التجديد في الفكر الإسلامي، وخصص له فصلاً موسعاً في كتابه زادت عدد صفحاته على 170 صفحة، ويقصد بهذا المنحى الاتجاه الفكري الذي يتماهى ويتطابق مع نظام التفكير الغربي، وحسب قوله « فالتجديد في رقعة الشرق الأدنى، منذ بداية القرن العشرين هو محاولة أخذ الطابع الغربي، والأسلوب الغربي في تفكير الغربيين، سواء في تعبيرهم عن الدين، أو في تحديدهم لمفاهيمه، ومفاهيم الحياة التي يعيشونها، أو في تقديرهم للثقافات الشرقية الدينية والإنسانية»[1] .

وبعد أن تتبع الدكتور البهي مسارات هذا الاتجاه خلال ما يزيد على نصف قرن، منذ بدايات القرن العشرين إلى أواخر الخمسينات، ختم كلامه مع نهاية هذا الفصل بقوله «والآن نرى أن التجديد في الفكر الإسلامي في الوقت الحاضر يعيش في التفكير الغربي الذي خلقه القرن التاسع عشر، وينقل منه ما لا يفيد التوجيه في الشرق الإسلامي. ينقل منه آراء المستشرقين الصليبيين فيما يصور الإسلام على أنه رسالة بشرية لمصلح إنساني، أو قائد ناجح، يرتبط اعتبارها بوقت حياة هذا المصلح، أو ينقل منه آراء بعض المدارس اليسارية والأحادية ضد الدين عامة»[2] .

والنماذج التي تحدث عنها الدكتور البهي وصنفها على هذا الاتجاه، محاولة الدكتور طه حسين في كتابيه «في الشعر الجاهلي» الصادر عام 1926م، و«مستقبل الثقافة في مصر» الصادر عام 1938م. ومحاولة الشيخ علي عبد الرزاق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» الصادر عام 1925م. ومحاولة الدكتور زكي نجيب محمود في كتابه «خرافة الميتافيزيقا»، ومحاولة الدكتور مصطفى محمود في كتابه (الله والإنسان) الصادر عام 1955م وأخيراً محاولة الدكتور خالد محمد خالد في كتابه «من هنا نبدأ».

ويتناغم مع هذا الطرح ما يراه الدكتور طارق البشري بعد عدة عقود من الزمن على ذلك الكلام حيث يرى أن المحاولات الفكرية التي رفعت شعار التجديد تعمدت إقصاء الفكر الإسلامي، والجدير بالانتباه كما يقول أن «إقصاء الفكر الإسلامي من قبل النزعة الغربية بدأ بلفظ التجديد. ومن هنا إذاً كان التجديد يقصد به إقصاء الفكر الإسلامي»[3].

ومع أن الخطاب الإسلامي المعاصر قد تجاوز الكثير من تلك الالتباسات والهواجس والرواسب التي أحاطت بمفهوم التجديد في ذلك الطور، إلا أنه ما زالت هناك بعض البقايا، وعند الخطاب الإسلامي السلفي تحديداً، كما عبر عن ذلك جمال سلطان في كتابه «تجديد الفكر الإسلامي» بقوله «مصطلح التجديد في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر قد واكب مرحلة فكرية ومعرفية، تجعلنا مدعوين إلى إعادة النظر فيه، أو تنويع الرؤية له على ضوء تلك المرحلة وخلفياتها، فقد شاع في مرحلة بدأت فيها المنهجية العلمانية تتسرب في قطاعات واسعة من حياتنا الفكرية والمعرفية والقيمية والفنية.. وكان مصطلح التجديد قد شاع في أوائل هذه المرحلة للحديث عن مفكري الإسلام الذين يقتربون بنسقهم الفكري من القيم الغربية والفكر الغربي والمنهجية العلمانية الغربية. وأصبح مصطلح التجديد يثير القلق والريبة والتوجس في نفوس المسلمين، لأن التيارات العلمانية استطاعت احتلاله وتعبئته بمضامين وتوجهات جعلته رمزاً على تجاوز الشريعة وتخريب الدين»[4].

ومشكلة الخطاب الإسلامي في هذا الطور أنه كان متأثراً بصدمتين، صدمة انهيار الخلافة العثمانية في العقد الثالث من القرن العشرين. وصدمة تخلي الدولة العربية الحديثة في مرحلة ما بعد الاستعمار عن الهوية الإسلامية والمرجعية الإسلامية، حينما تبنت هذه الدولة فكرة العلمانية. لذلك لم يكن وارداً في تلك الوضعيات الحديث عن التجديد في داخل الخطاب الإسلامي، ولم يكن مقبولاً أيضاً عند طرحه من خارج الخطاب الإسلامي.

الطور الثاني: في هذا الطور تغيرت صورة الخطاب الإسلامي بعض الشيء، وأخذ يتعامل بمنطق الحذر، والاقتراب المحدود لمفهوم التجديد. وكان الهاجس الأساسي في هذا الطور هو محاولة ضبط مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي، وشكّل البدايات

الأولية لانخراط الفكر الإسلامي المعاصر في عملية التجديد، ومن بعدها تلاحقت التراكمات المعرفية في هذا المجال.

ولعل من المحاولات المبكرة في هذا الشأن، والتي يمكن أن تؤرخ لهذا الطور في تحوله وتحديد صورته، هي محاولة الدكتور حسن الترابي نشر محاضرة عام 1973م بعنوان «الفكر الإسلامي ... هل يتجدد؟» وقد اشتهرت هذه المحاضرة بعض الشيء في وقتها، وفيها حاول الدكتور الترابي أن يلفت النظر إلى أمرين أساسيين يشكلان بداية تحول في حركية الفكر الإسلامي المعاصر، وهذان الأمران هما:

أولاً: التحول من الحديث عن الغزو الفكري إلى الحديث عن الضعف الذاتي في الفكر الإسلامي والالتفات إلى علله الداخلية. وفي هذا الشأن يقول الدكتور الترابي: «قد يحلو لنا أن نتحدث عن الغزو الفكري لنفلت من التبعية بعد أن نلقيها على الآخرين، والأولى بنا أن ننظر في تقصيرنا ونتأمل هذه الظاهرة التي عم بها البلاء»[5].

ثانياً: تحديد مجال التجديد وأن مجاله هو الفكر الإسلامي ولا يشمل الدين. فحين يتساءل الدكتور الترابي عن الفكر الإسلامي هل يتجدد؟ يجيب بقوله: «أليس الدين هدياً أزلياً خالداً لا مكان فيه للتجديد؟ بل الذي يتجدد ويتقادم ويبلى إنما هو الفكر الإسلامي. والفكر الإسلامي هو التفاعل بين عقل المسلمين وأحكام الدين الأزلية الخالدة[6]».

وقد تابع الدكتور الترابي هذا الاهتمام، ونشر حوله العديد من الكتابات في أزمنة متلاحقة، كان ينطلق من خلفية التخلص من الفكر التقليدي القديم الذي عبرت عنه بعض الجماعات الدينية والصوفية، وتجاوز فكر الإخوان المسلمين المصريين بعد أن قطع صلته بهم.

ومع هذا القدر من التطور في العلاقة مع مفهوم التجديد، إلا أن وجهة الخطاب الإسلامي العامة ظلت حذرة، وبقيت بعض الهواجس. ولهذا لم يُحصّل تقدماً مهماً وملحوظاً على مستوى التراكم المعرفي في هذا الشأن، والكتابات التي ظهرت كانت قليلة ومبعثرة، ويغلب عليها طابع الحذر، وهاجس الدفاع عن الذات.

وفي تلك الفترة نشر الدكتور أحمد كمال أبو المجد مقالاً حول «التجديد في الإسلام» بمجلة العربي الكويتية عام 1977م، شرح فيه واقع الحال آنذاك بقوله: «لا

يكاد صوت يرتفع اليوم منادياً بالتجديد في الفكر الإسلامي، شاكياً من الجمود والانغلاق، مناقشاً في ذلك أقوال العلماء من السلف أو من المعاصرين، أو داعياً إلى مراعاة ظروف الزمان والمكان، حتى تتناوشه من كل جانب صيحات المحذرين والمنذرين، يذكرون بالمزالق والمخاوف والمحاذير، ويؤكدون أن الدعوة إلى التجديد مدخل لإسقاط الالتزام بالشريعة، وباب شر ينفذ منه الحريصون على تمييع حقيقة الإسلام، وإذابة جوهره في جوهر حضارات وثقافات مناقضة لأصوله، معارضة لمبادئه»[7].

وهذه الأصوات الداعية إلى التجديد هي التي أدركت أن واقعاً جديداً بدأ بالتشكل بعد نكسة 1967م، وأن أمام الخطاب الإسلامي فرصة التقدم والنهوض، المهمة التي كانت بحاجة إلى تحريك مفهوم التجديد الإسلامي.

الطور الثالث: في هذا الطور وجد الخطاب الإسلامي نفسه مدفوعاً بقوة نحو مفهوم التجديد، ولم يعد لتلك الهواجس والإشكاليات السابقة من أثر، وتحول التعامل معه من منطق الحذر إلى التعامل معه بمنطق الاندفاع. ولذلك بعد ما شهد الواقع الإسلامي صحوة ويقظة غيرت من رؤية الخطاب الإسلامي لذاته، وتشكلت لديه رؤية إلى الواقع مغايرة للرؤية التي كان عليها في السابق، ولم يعد محكوماً بذهنية الخوف على الهوية، ومن الغزو الفكري والاختراق القيمي، أو أنه في موقف الدفاع عن الذات. كما وجد الخطاب الإسلامي نفسه أيضاً ولأول مرة منذ زمن طويل أنه أمام فرصة لأن يجرب ويختبر ما لديه من أفكار وتصورات وأطروحات، ويكون قريباً من الواقع ومكوناته وتعقيداته. الوضع الذي جعله يتعرض وباستمرار لمساءلة الآخرين المختلفين معه فكرياً وسياسياً، وإلى نقدهم وحتى إحراجاتهم. وهذه المساءلات والنقد والإحراجات كانت تدور في إطار هل يمتلك الخطاب الإسلامي برنامجاً؟ وما هو تفاصيل ومكونات هذا البرنامج؟ بمعنى لا يكفي الادعاء بأن الإسلام هو الحل، وإنما لا بد أن يستند هذا الحل على برنامج واضح ومحدد.

هذه الأرضيات والتغيرات والمساءلات أسهمت في بلورة بواعث الخطاب الإسلامي نحو مفهوم التجديد. ولهذا ظهرت في هذا الطور أوسع الكتابات والاشتغالات الإسلامية حول مفهوم التجديد، وبالذات في عقد التسعينات، حيث

سجل الخطاب الإسلامي تراكماً كبيراً حول هذا المفهوم، وعقدت حوله العديد من الندوات والمؤتمرات الفكرية والإسلامية في المغرب والكويت ومصر ومالطا وغيرها، كما خصصت الكثير من الدوريات الفكرية ملفات موسعة حوله أيضاً، مثل مجلة «الاجتهاد» في لبنان 1990م، ومجلة «قضايا إسلامية» في إيران 1996م، وغيرها. وفي عام 1997م صدرت دورية فكرية حملت عنوان التجديد، وهي المجلة التي صدرت في ماليزيا عن الجامعة الإسلامية العالمية. يضاف إلى ذلك أن هذا المفهوم قد استحوذ على اهتمامات الجيل الجديد من المثقفين والمفكرين الإسلاميين حيث صدرت لهم حوله كتابات ومؤلفات مهمة.

لكن ماذا بعد كل تلك الاهتمامات والتراكمات، فهل تجدد الخطاب الإسلامي؟

في تلك الفترة وتحديداً في النصف الثاني من عقد التسعينيات تعرض الخطاب الإسلامي إلى نكسة فكرية خطيرة مع ظهور حركة طالبان وسيطرتها على السلطة في أفغانستان، وانبعاث تيار الأصولية مرة أخرى الذي عبرت عنه بعض الجماعات السلفية المتطرفة التي تؤمن بالعنف والتكفير، وتنتمي إلى فكر قديم لا يتواصل مع العصر، ولا يتناغم مع المدنية، ولا يعبر عن الجوهر الحضاري للدين.

وبعد انبعاث هذا التيار الأصولي أدرك الخطاب الإسلامي المعاصر بأنه بحاجة إلى أن يميز نفسه عن ذلك التيار، وبذل جهداً في هذا السياق، كما ترسخت قناعته بضرورة التجديد.

الطور الرابع: في هذا الطور تغيرت ولأول مرة صورة العالم بتأثير من جماعة أصولية بعد أحداث 11 أيلول / سبتمبر، التي غيرت معها أيضاً صورة الخطاب الإسلامي ناظراً ومنظوراً إليه. فقد ظهرت هذه الأصولية إلى العالم بوجه مخيف ومرعب، وأنها قد تجاوزت في خطورتها عالم الأفكار والمفاهيم وتحولت إلى قوة تدميرية على مستوى عالم الأشياء وعالم الإنسان، كما أنها لم تعد مصدر خطر يتحدد في إطار مجتمعاتها وبيئاتها، وتحولت إلى مصدر تهديد وخطر على مستوى العالم. لذلك أصبح الخطاب الإسلامي في دائرة نظر واهتمام العالم برمته، الجميع يتحدث عنه، ويقرأ ويكتب ويناقش عنه، وبات الشاغل الأكبر والأساسي في مختلف وسائل الإعلام والنشر والاتصالات المرئية والسمعية والمقروءة.

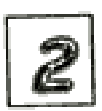
وفي ظلّ هذه الأجواء وجد الخطاب الإسلامي المعاصر أنه أمام محنة شديدة تجاه

ذاته وتجاه العالم، تجاه ذاته حين وجد تفشي ظاهرة الأصولية بالصورة المخيفة التي ظهرت عليها، وما تمثله هذه الظاهرة من غلو وتطرف وتكفير ونزعة نحو العنف، وكأن هذه الأصولية هي التي كانت تتنامى وتتقدم في المجتمعات العربية والإسلامية، على حساب نهج الوسطية والاعتدال والتنوير، وهي الملامح والأبعاد التي كان يشتغل عليها الخطاب الإسلامي المعاصر.

وتجاه العالم حين أوقعته تلك الأصولية التي نسبت لنفسها أحداث أيلول / سبتمبر في مشكلة حرجة وخطيرة للغاية، فبعد أن بذل الخطاب الإسلامي المعاصر جهداً في سبيل تطوير تواصله مع العالم، وإذا به يجد نفسه في مشكلة مع هذا العالم بدون رغبته واختياره، وهو الذي يدفع بأفكار حوار الحضارات وتعارف الحضارات، والارتقاء بمستويات التفاهم بين عالم الإسلام وعالم الغرب، والاهتمام بتحسين صورة الإسلام في الغرب، وتجديد المعرفة بمنظومة الأفكار المعاصرة كالحداثة والديموقراطية وحقوق الإنسان وغيرها. وإذا بهذه الأفكار ترتد إلى الوراء وتتراجع، لأن العالم لم يعد يرى مشكلة غير الأصولية، ولم يعد يرى المجتمعات العربية والإسلامية إلا من خلال هذه المشكلة.

لذلك فقد تغيرت رؤية الخطاب الإسلامي لمفهوم التجديد وطريقة التعاطي معه، وأصبحت القناعة بهذا المفهوم حقيقة وفعلية وأولوية من أجل مواجهة التطرف والغلو والتكفير، والانتصار على نزعة العنف والإرهاب، والتغلب على هذه الأصولية المتحجرة، وترسيخ نهج الوسطية والاعتدال والتنوير.

وإذا كانت هناك بعض المخاوف والمحاذير من وجود ضغوطات سياسية ودولية تطالب بإصلاحات دينية وفق معايير معينة، ومع معقولية هذه المخاوف والمحاذير، إلا أنها ينبغي ألاّ تعطل أو تعرقل مهمة التجديد.



ماذا يعني تجديد الخطاب الإسلامي؟

لماذا تأثر مفهوم تجديد الخطاب الإسلامي بطبيعة المحددات الناظرة له، وهي المحددات التي كانت تتغير وتتبدل بحسب القضايا والمشكلات التي ظلت تعترض

الخطاب الإسلامي في أزمنته المتغيرة والمتلاحقة، فهذه المحددات في رؤية الدكتور محمد إقبال ليست مجرد التناغم أو الملاءمة مع أوضاع الحياة العصرية، وحسب قوله: «إن لهذا التجديد ناحية أعظم شأناً من مجرد الملاءمة مع أوضاع الحياة العصرية وأحوالها، وإن العالم الإسلامي وهو مزود بتفكير عميق نفّاذ، وتجارب جديدة ينبغي عليه أن يقدم في شجاعة على إتمام التجديد الذي ينتظره»[8]. وقد جاء هذا الكلام من إقبال في أواخر عشرينات القرن العشرين، ولعله أسبق المفكرين الإسلاميين حديثاً عن التجديد برؤية فلسفية جديدة، كما شرحها في كتابه الشهير «تجديد التفكير الديني في الإسلام».

وفي أواخر الخمسينات كانت هذه المحددات لها صورة أخرى في رؤية الدكتور محمد البهي الذي كان مسكوناً بهاجس الغزو الفكري والاختراق الثقافي والقيمي، وقد ارتبطت هذه المحددات عنده بمفهوم الإصلاح الديني في مجال الإسلام، التسمية التي يفضلها ويختارها على عبارة تجديد الفكر الإسلامي، ويعني به «محاولة رد الاعتبار للقيم الدينية، ورفع ما أثير حولها من شُبه وشكوك، قصد التخفيف من وزنها في نفوس المسلمين. ونعني به كذلك محاولة السير بالمبادئ الإسلامية، من نقطة الركود التي وقفت عندها في حياة المسلمين إلى حياة المسلم المعاصر، حتى لا يقف مسلم اليوم موقف المتردد بين أمسه وحاضره، عندما يصبح في غده. والإصلاح الديني في مجال الإسلام بهذا المعنى ذو صلة وثيقة بالعصر الذي يتم فيه، وبالفكر الذي يقوم بمحاولته، وبظروف الحياة التي عاش فيها هذا الفكر»[9].

وفي الستينيات عبّر أبو الأعلى المودودي عن رؤية مغايرة من حيث طبيعة محدداتها، لأنه كان مهموماً بفكرتي الحاكمية والجاهلية، لهذا اعتبر أن «التجديد في حقيقته هو تنقية الإسلام من كل جزء من أجزاء الجاهلية، ثم العمل على إحيائه خالصاً محضاً على قدر الإمكان»[10].

وفي السبعينات كانت هذه المحددات في رؤية الدكتور حسن الترابي تتصل بعلل الفكر الإسلامي، والتي حددها في ثلاث نقاط هي:

أولاً: أن يتفاعل الفكر الإسلامي ويتصل بالأصول الخالدة التي انقطع عنها شيئاً ما بتقادم العهد.

ثانياً: الانقطاع عن العلوم والمعارف العقلية.

ثالثاً: انقطاع الفكر الإسلامي عن حياة الناس، وأصبح فكراً مجرداً[11].

ويتناغم مع هذه المحددات الرؤية التي طرحها الدكتور علي شريعتي في تلك الفترة أيضاً، حين ناقش مفهوم الإصلاح الديني، واعتبر أن لا إصلاح ديني في الإسلام«بمعنى إعادة النظر في الدين، بل إعادة النظر في رؤيتنا وفهمنا الديني، والعودة إلى الإسلام الحقيقي. من هنا أضحى الشعار الفكري والعقدي لسائر كتابنا ومفكرينا، خصوصاً في جيلنا المعاصر الذي يشتد فيه الإحساس لهذه الحاجة، هو العكوف على إصلاح فكرنا الديني، يعني المعرفة الدقيقة والعلمية للإسلام، ونحن إذا لم نكيف رؤيتنا الدينية مع منطق العصر، ولم نتعرف على الإسلام الفاعل الإيجابي المسؤول، فمن المحتمل أن نضيع الكثير من أصولنا العقدي خلال جيلين آتيين. وستفقد الأجيال القادمة أبسط الميل والتفاعل مع هذه الأصول، ويضحى لها الإسلام الواقعي والإسلام الخرافي على حد سواء»[12].

أما فـي الثمانينات والتسعينات فقد تعددت وتباينت تلك المحددات تضييقاً وتوسيعاً، قبضاً وبسطاً، تشدداً واعتدالاً، بحسب طبيعة الميول والانتماءات الفكرية والثقافية، على طريقة ما يظهر بين التقليديين والتجديديين، المحافظين والإصلاحيين، لأن جميع هؤلاء على اختلاف وتعدد تلك الانتماءات الفكرية والثقافية أخذوا يتحدثون عن التجديد في الفكر الإسلامي والخطاب الإسلامي، والفروقات بينهم تظهر في أن التقليديين أميل بطبعهم إلى التضييق والقبض والتشدد، بخلاف الإصلاحيين الذين هم أميل إلى التوسيع والبسط والاعتدال، كما أن التضييق والقبض والتشدد في هذه الحالات لا تظل على درجة واحدة من الثبات وبدون تبدل أو تغيير، ولهذا فإن هذه الحالات لها أكثر من ذوق وصورة وفهم حتى بين التقليديين أنفسهم.

وأما الحديث عن التجديد في وقتنا الراهن، فلاشك أن تلك المحددات قد تأثرت بأحداث أيلول / سبتمبر، وارتبط هذا التأثير تحديداً بتغيير الرؤية إلى العالم، الرؤية التي تغيرت تقريباً عند مختلف الأمم والثقافات، والرؤية إلى العالم هي من المقولات الفلسفية التامة، والتغيير فيها يكون له شدّة وقوة على منظومات الأفكار، وهذا من طبيعة فاعلية وتأثير المقولات الفلسفية. وهذه المحددات قد ارتبطت بقضيتين، قضية

الأصولية، وقضية الإرهاب، الأصولية قضية فكرية ناظرة إلى الجانب الذهني وهي تعبر عن نزعة الغلو والتطرف والتكفير، والإرهاب قضية سلوكية ناظرة إلى الجانب العملي وهي تعبر عن نزعة العنف والقوة والصدام. وهذا يعني أن الأصولية شوهت صورة الإسلام أخلاقياً، وكأن الإسلام يدعو إلى العنف، ولا يتوافق مع الآخر المختلف. لذلك أصبحت صورة الإسلام في العالم تارة تقترن بالتطرف، وتارة تقترن بالإرهاب. وهذا الذي ينبغي أن يتغير، وهي مهمة التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر. والتخلص من الأصولية بحاجة إلى تجديد داخلي على مستوى الذات، والتخلص من الإرهاب بحاجة إلى تجديد خارجي على مستوى الآخر. هذه هي السياقات والأرضيات الفكرية والموضوعية التي تبلور وتحدد فيها مفهوم تجديد الخطاب الإسلامي.

والذي أراه في النظر لهذا المفهوم بعيداً عن تلك السياقات والأرضيات، ومحاولة فهمه بطريقة معرفية بعيداً عن المحاذير والالتباسات، وذلك بالنظر إليه من جهتين، من جهة تفكيكية يكون النظر فيها بقصد تحليل عناصر ومكونات المفهوم. ومن جهة تركيبية يكون النظر فيها بقصد تحديد المعنى العام والكلي لذلك المفهوم.

الجهة الأولى: تفكيك عناصر المفهوم.

أولاً: «تجديد» هذه الكلمة ناظرة إلى الآلية والطريقة التي بإمكانها أن تحقق فعل التجديد، ليكون للتجديد المعنى الناجز المتحقق. وبالتالي فإن البحث هنا هو في المنهجية، بمعنى ما هي المنهجية التي من خلالها نصل إلى التجديد ليتحقق بالفعل، وليكون المعنى له نسبة خارجية.

ثانياً: «الخطاب» هذه الكلمة ناظرة إلى طبيعة المجال الذي يتوجه إليه فعل التجديد، وهذا المجال هو بنية النص المتصل والمتفاعل بشرائط ومكونات الزمان والمكان والحال، أو ما يطلق عليه جمعاً وتركيباً بمفهوم العصر.

ثالثاً: «الإسلامي» هذه الكلمة ناظرة إلى مرجعية الخطاب، وهذه المرجعية يقصد بها مجموع القواعد والأصول والثوابت التي يرجع إليها ذلك الخطاب ويستند عليها ويتقوم بها. وبالتالي فهي ناظرة إلى محددات وجوهر التجديد.

وعلى ضوء هذه المحددات نستخلص النتائج التالية:

1- التجديد هو بحث عن الجانب المنهجي، ما هو المنهج أو المنهجية؟. والخطاب هو بحث عن الجانب المرجعي، بمعنى تكوين المعرفة بأصول هذه المرجعية وقواعدها ومصادرها.

2- التجديد هو بحث عن المنهج، والسؤال ما هو هذا المنهج؟ والجواب أن محددات هذا المنهج أمران، الأول هو الموضوع والمقصود به «الخطاب». والثاني هو الإطار العام أو الإطار المرجعي والمقصود به «الإسلامي».

3- «الخطاب» هو الجانب المتغير، و«الإسلامي» هو الجانب الثابت. وينبغي ألاّ ينفصل المتغير عن الثابت، كما لا ينبغي أن يفتقد الثابت إلى المتغير. فالثابت يعطي المتغير عنصر النظام الذي يحفظه من الفوضى والانفلات، والمتغير يعطي الثابت عنصر المرونة والحركة الذي يحفظه من التوقف والجمود.

4- الإسلامي هو المحدد والضابط لما هو «التجديد»، ولما هو «الخطاب». بمعنى ألاّ يقود التجديد إلى خطاب غير إسلامي أو لا يتوافق مع الإسلام، وهذا هو المعيار الرئيسي والثابت في تحديد واختيار المنهج. كما أن الخطاب المستهدف في عملية التجديد هو خطاب يتصل بمرجعية الإسلام، وإذا لم يتصل بهذه المرجعية أو لا ينتمي إليها فهو خارج عن مجال البحث.

هذا من جهة «تفكيكية»، وأما من جهة «تركيبية»، يمكن القول بأن مفهوم تجديد الخطاب الإسلامي يتحدد في نسقين، النسق الفكري الذاتي، والنسق الفكري الموضوعي.

وبحسب النسق الأول فإن مفهوم تجديد الخطاب الإسلامي يعني محاولة اكتشاف الحداثة بالمعنى الإسلامي من داخل المرجعية الإسلامية، ولسنا بحاجة إلى الفكر الغربي في بناء هذه الحداثة بنسقها الإسلامي. وهذا المعنى له ثلاثة عناصر:

1- تغليب النزعة المعاصرة على النزعة التراثية القديمة، للتخلص من إشكالية الاحتباس في الماضي، وهذا يرتبط بعلاقة الخطاب مع ذاته.

2- اكتساب القدرة على مواكبة العصر وشروطه ومقتضياته، للتخلص من إشكالية الانغلاق، وهذا يرتبط بعلاقة الخطاب مع عصره.

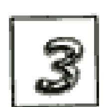
3- اكتشاف مفهوم التقدم والتأكيد عليه، للتخلص من إشكالية الجمود، وهذا يرتبط بعلاقة الخطاب مع ذاته وعصره معاً.

وأما بحسب النسق الموضوعي فإن مفهوم تجديد الخطاب الإسلامي يعني محاولة تحديد صورة لهذا الخطاب تكون مفارقة ومغايرة عن حالتين، عن حالة الجمود والتحجر في الحالة الأولى، وهي حالة داخلية متوارثة من عصور الانحطاط والتخلف. وعن حالة التبعية والاستلاب في الحالة الثانية، وهي حالة خارجية متوارثة من عصور الهزيمة والسيطرة الغربية.

فالجمود والتحجر لا يحمي هوية، ولا يحفظ تراثاً، ولا يصنع تجديداً بالتأكيد، والتبعية والاستلاب لا تخلق حداثة، ولا تبني تقدماً، ولا تصنع تجديداً بالتأكيد.

وتجديد الخطاب الإسلامي هو تعبير عن نقد ومفارقة لتلك الحالتين، والعمل على بلورة نموذج ثالث يتواصل مع التراث ولا ينغلق عليه، ويتواصل مع العصر ولا ينسحق به.

وهذا يعني أن التجديد هو في الرؤية الفكرية والمنطق الفكري للخطاب الإسلامي وليس في العبادات أو العقائد أو الأخلاق؛ لأن المشكلة ليس في العقيدة، وإنما في الفكر، وليس في الدين وإنما في الفهم البشري المتكون حول الدين.



لماذا لم يتجدد الخطاب الإسلامي؟

تجديد الخطاب الإسلامي يتوقف على سؤال لماذا لم يتجدد هذا الخطاب، أو لم يواصل استكمال عملية التجديد؟

والبحث في هذا السؤال يحتاج لمعرفة السياق الموضوعي والزمني الذي اتصل به الخطاب الإسلامي وأثر على اتجاهاته وتكويناته، وإلى هذه الحالات التي وصل إليها. إلى جانب عوامل وأسباب أخرى قد تتصل أو تنفصل عن ذلك السياق.

فما هو هذا السياق الموضوعي، وما الأسباب المعرفية والمنهجية التي أعاقت أو أخرت أو جمدت عملية التجديد؟

أولاً: القطيعة بين الفكر الإسلامي في مرحلتيه الحديثة والمعاصرة، الحديثة التي تنسب إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي وانبعاث حركة الإصلاح الإسلامي بزعامة السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده. والمعاصرة التي تنسب إلى النصف الثاني من القرن العشرين وتمثلت في مجموع الكتابات الإسلامية الصادرة والمؤثرة في تلك الفترة. والذي كشف عن هذه القطيعة المفارقات الكبيرة التي تظهر بين تلك المرحلتين، فقد أظهرت المقارنات بينهما بأن الفكر الإسلامي في مرحلته الحديثة كان على درجة من التميز والتقدم يفوق ما كان عليه في مرحلته المعاصرة. ولعل الدكتور رضوان السيد هو أكثر من حاول أن يلفت النظر لوجود هذه القطيعة والتأكيد عليها، والتي تتحدد حسب رأيه في أن الإشكالية الرئيسية للفكر الإسلامي الحديث كانت إشكالية النهوض والتقدم، بينما الفكر الإسلامي المعاصر إشكاليته الأساسية هي الهوية ومقتضياتها وأساليب حفظها. وبتأثير تلك القطيعة أصبح الغالب على الحقبة المعاصرة في التفكير الإسلامي، كما يضيف الدكتور السيد، ويتمثل ذلك في اعتبار أن محمد عبده كان متقدماً على رشيد رضا، و«رضا» كان متقدماً على «حسن البنا»، والبنا كان متقدماً على سيد قطب، و«قطب» كان متقدماً على «عمر عبدالرحمن»[13].

وكثيرة هي الكتابات التي بلغت في وصف تلك المرحلة الحديثة بأوصاف التجديد والتحديث والإصلاح والتقدم كتأكيد على تميز تلك المرحلة وتقدمها. والقطيعة التي حصلت جعلت الفكر الإسلامي المعاصر لا يبني تصوراته وأفكاره بالاستفادة من التراكمات الفكرية والثقافية القادمة من تلك المرحلة الحديثة، لكي يواصل أو ينجز عملية التجديد.

ثانياً: إن ظهور الدولة العربية الحديثة أسهم في تراجع وركود الفكر الإسلامي، وذلك حين قطعت هذه الدولة صلتها الثقافية والمعنوية والمرجعية بالإسلام والمنظومة الإسلامية، وارتبطت في المقابل بمرجعية الفكر الأوروبي الذي أخذت منه كل ما يرتبط بتكوين الدولة، وتشكيل مؤسساتها، وصياغة أنظمتها وقوانينها وتشريعاتها؛ لأنها

أرادت أن تكون على صورة الدولة الأوروبية الحديثة، ولكي تكتسب وصف الدولة العصرية، أو المغايرة لصورة دولة الولايات السلطانية التابعة للخلافة العثمانية.

لهذا فقد عملت هذه الدولة العربية الحديثة على إهمال كل ما يرتبط بالثقافة الإسلامية من مؤسسات ومعاهد وجامعات وأوقاف، وضيقت عليها إلى أن تحولت إلى مجرد آثار وذكريات تاريخية كجامعة القرويين في المغرب والتي كانت من أقدم جامعات العالم، وجامعة الزيتونة في تونس وغيرها.. وذلك على خلفية أن هذه المؤسسات إنما تنتمي إلى عصور التأخر والجمود، وأنها باتت قديمة وتقليدية، ولا تنسجم أو تتناغم مع مقتضيات ومتطلبات الدولة الحديثة، وكان البديل عنها هو الجامعات والتي نشأت بدورها أيضاً على أساس القطيعة مع منظومة الثقافة الإسلامية، والارتباط الكلي بمنظومة الثقافة الأوروبية باعتبارها تمثل مصدر التعليم الحديث والمعارف الحديثة.

ثالثاً: ما أصاب المؤسسة الدينية من أزمة في علاقتها بالعصور والمعارف الحديثة، حيث انغلقت على نفسها، وانشغلت بالعلوم القديمة والتقليدية، وقطعت جسور التواصل مع مجتمعاتها، وذلك على خلفية حماية كيانها من الغزو الفكري والاختراق القيمي، والتحصن من أي تأثر بالثقافة الأوروبية.

وهذا كان حال هذه المؤسسة مع بداية القرن العشرين، وتكرس هذا الوضع بصورة أشد بعد قيام الدولة العربية الحديثة، فهذا الوضع الذي كانت عليه المؤسسة الدينية لم يكن يدفع باتجاه تجديد الخطاب الإسلامي، بل كان يعارض ويصادم من يتبنى مثل هذه النزعات الإصلاحية والتجديدية، ولسنا بحاجة إلى جمع الأدلة والبراهين على ذلك لشدة وضوح هذا الأمر، كما أن كتابات الإسلاميين ورجال الدين منهم في هذا الشأن أصبحت كثيرة ومعروفة، وعلى المستويين السني والشيعي. والتغير المهم الذي حصل في واقع هذه المؤسسة كان في العقدين الأخيرين من القرن العشرين خصوصاً على المستوى الشيعي لكنه لم يكن كافياً.

وهذا يعني أن تجديد الخطاب الإسلامي يتطلب تجديداً وإصلاحاً في واقع هذه المؤسسات الدينية.

رابعاً: انقطاع المثقفين والنخب الفكرية عن الثقافة الإسلامية، ففي الوقت الذي اندفع هؤلاء نحو الأفكار والمعارف الحديثة، وتمكنوا منها معرفياً ومنهجياً، والتي كانت ترجع في مصادرها إلى مرجعيات الفكر الأوروبي، ويقابل هذا الاندفاع انقطاع عن الأفكار والمعارف الإسلامية، وهذا هو منشأ الخلل والضعف. وهذه القطيعة أو الانقطاع أثرت على طبيعة تكوين رؤية هؤلاء للثقافة الإسلامية وطرائق التعامل معها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن الثقافة الإسلامية كانت بأمس الحاجة إلى خبرة هؤلاء المعرفية والمنهجية الأمر الذي لم يحصل.

خامساً: سلطة التراث وغلبة التقليد. وسلطة التراث قد تمثلت في جهتين، في جهة قوة حضوره وشدّة هيمنته على الأفكار والمعارف الإسلامية، وفي جهة صعوبة التعامل معه، أو الخروج عليه حيث اكتسب رهبة وهيبة كهيبة السلطة ورهبتها. وهناك العديد من المقومات التي كانت شائعة ومتداولة في مجال الدراسات الإسلامية وتكشف كيف أن التراث اكتسب سلطة، ومن هذه المقولات، مقولة «مخالفة المشهور مشكل وموافقتهم من غير دليل أشكل»، أو مقولة «ليس بالإمكان أبدع مما كان» أو «ما ترك السابق اللاحق شيئاً». والذي يراجع الفقه الاستدلالي ـ كما يقول السيد محمد تقي المدرسي ـ يجد كم تتكرر هذه الكلمات «لولا الشهرة، أو لولا الإجماع المحكي، لكن الرأي الفلاني مرجح. فالإجماع أو الشهرة قد يشكلان خلفية تكوّن الآراء، وإطاراً لفهم النصوص، وهذا يحدد مجال الاستنباط، ويجعله مجرد انتخاب رأي بين الآراء»[14].

سادساً: الاستبداد السياسي. الذي شكل مناخاً فكرياً يعارض اتجاهات الإصلاح والتجديد ويكرس اتجاهات التبعية والتقليد، وبين الاستبداد والعلم كما يقول الكواكبي حرب دائمة، وطراد مستمر، يسعى العلماء في تنوير العقول، ويجتهد المستبد في إطفاء نورها.. أن الاستبداد والعلم ضدان متغالبان، فكل إرادة مستبد تسعى جهدها في إطفاء نور العلم وحصر الرعية في حالك الجهل[15].

* * *

1 – الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي. محمد البهي، القاهرة، مكتبة وهبة، 1991م، ص 157.

2 – المصدر نفسه. ص 325.

3 – انظر كتاب: الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات، منير شفيق، بيروت، دار الناشر، 1991م، ص 68.

4 - جمال سلطان، تجديد الفكر الإسلامي، الرياض، دار الوطن، 1412هـ، ص61.

5 - حسن الترابي، الفكر الإسلامي.. هل يتجدد؟ ، تونس، مكتبة الجديد، بدون ذكر التاريخ، ص 23.

6 - المصدر نفسه، ص 23.

7 - أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة، القاهرة، دار الشروق، 1988م، ص43.

8 - محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، 1968م، ص206.

9 - الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مصدر سابق، ص 329.

10 - أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، ترجمة، محمد كاظم سباق، بيروت، دار الفكر، 1968م، ص 52.

11 - انظر: كتاب الفكر الإسلامي.. هل يتجدد؟ مصدر سابق، ص 23.

12 - علي شريعتي، الأمة والإمامة، طهران، مؤسسة الكتاب الثقافية، ص9.

13 - انظر: كتاب سياسيات الإسلام المعاصر، رضوان السيد، بيروت، دار الكتاب العربي، 1997م، ص7.

14 - السيد محمد تقي المدرسي، التشريع الإسلامي مناهجه وأصوله، طهران، انتشارات المدرسي، 1411هـ، ج22، ص 133.

15 - عبدالرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دمشق، دار المدى، 2002م، ص 44-47.





نحو قراءة إسلامية للنص الإبداعي

إسماعيل العلوي(◆)

نهدف في هذا البحث إلى الحديث عن قراءة إسلامية للنص الابداعي.ولا بد في البداية من أن نلقي الضوء على مكونات عنوان هذا البحث، فهناك أولا «القراءة الإسلامية »، وهناك «النص الإبداعي»، وهناك أيضا «سؤال المنهج»،أما إدخال كلمة قراءة في هذا البحث فكان لأننا سنتحدث عن النقد الأدبي .وهذا النقد قراءة ، ولماذا النقد قراءة؟.نعرف أن النقد يعتمد النص موضوعاً له.فالنقد نصٌ لكنه يشتغل على نص آخر.الشغل على نص آخر يعني أولا وقبل كل شيء قراءة هذا النص ومعرفته».[1]

وأضفنا «الإسلامية» للقراءة لأننا لن نتحدث عن القراءة بشكل عام، ولكن سنتحدث عن قراءة مخصوصة. وهي «القراءة الإسلامية» والمقصود بها هنا هو الكيفية التي يتم بها التعامل مع هذا النص في الكشف عن مواطن القوة فيه، وكذلك مواطن الضعف التي تتخلله،وتقويمه من خلال الحكم المسؤول عليه انطلاقا من مكوناته الفنية ومقوماته المعنوية.

وقد ورد في كلامنا عن القراءة كلمتا «الكيفية » و«الحكم».أما الكيفية هنا فإنها لا تعني الجانب الشكلي في العمل النقدي بل يدخل فيها الجانب الفكري والتصور الذي يصدر عنه هذا الناقد.

◆ باحث وكاتب مغربي.

وذكرُ الحكم النقدي هنا لا يُراد به التعسف على العمل الابداعي ولا الحكم عليه من منطلقات لا يقرها الأدب؛ وإنما يعني الانتهاء من خلال ما جاء في النص النقدي إلى فكرة تضع المبدع أمام عناصر القوة عنده ليزيد منها ويُنميها،وكذلك أمام عناصر الضعف ليتجنبها.

و المقصود «بالإسلامية» هنا هو الاستناد إلى رؤية إسلامية تتغيا أن تقف موقف الحق إزاء النص الإبداعي دون تهجم أو مدح مجاني أو إيغال في الحكم.وهذا الأمر لا يتيسر إلا لناقد مقتدر يكون قد ألم بما يمكّنه من الحكم في مستويات متعددة.ومدار ذلك وعمدته هو المنهج.

ولهذا كان الشق الثاني من عنوان هذا البحث هو سؤال المنهج.وقد تعمدنا أن نضع سؤال المنهج باعتبار أن ما يكون هذا البحث في عمقه هو السؤال عن هذا المنهج ومحاولة تبيان ما يتصل به.

ولا بد في بداية الأمر أن أشير إلى أنني في هذا البحث لا أدعي أن أقدم منهجاً متكامل العناصر منسجماً أتم الانسجام.ولم يبق لنا إلا أن نطبقه على النصوص الإبداعية في الحين .وإنما غرضي أن أطرح بعض الأمور التي تتعلق بموضوع المنهج لعلها تسهم في إغناء هذا الموضوع الشائك.

ويعتبر سؤال المنهج هذا مهماً لأنه يطرح قضية من أهم القضايا التي تواجه الناقد في تعامله مع النصوص الإبداعية.حيث إن القراءة السليمة للنصوص الإبداعية لا تتم إلا وفق منهج مضبوط يؤدي إلى نتائج مرضية.

وإذا عدنا إلى مسألة المنهج عندنا فإننا سنجد أن الوعي بهذا الموضوع وطرحه بشكل مُلحٍّ لم يتم بشكل جلي إلا في الأونة الأخيرة.حيث إن «وعي الحركة النقدية العربية بإشكالية المنهج النقدية لا يمتلك تاريخاً طويلاً،بل يبدأ مع جهود الحركة النقدية العربية التي بدأت بالتبلور بعد جهود حسين المرصفي وبالذات في كتابات طه حسين والعقاد وفيما بعد في جهود محمد مندور ولويس عوض ومحمود أمين العالم وعلي جواد الطاهر وعز الدين إسماعيل والجيل الجديد من النقاد»[2].

والحديث هنا عن مسألة المنهج من خلال النقاد المذكورين في هذا النص لا يعني

أن النقد القديم كان يسير بدون منهج.كما لا يعني أن هؤلاء المذكورين في هذا النص هم وحدهم من طرح مسألة المنهج.

ولكن يبقى أن هوس المنهج ارتبط في نقدنا العربي الحديث بعلاقتنا بالغرب.إلا أن استقبالنا للمنهج وقضاياه لم يسلم من سلبيات أهمها التشويش الحاصل إزاء مصطلح المنهج.حيث إن هنالك «عدم استقرار النقاد والدارسين على مصطلح المنهج وانتقالهم إلى مصطلحات مجاورة أو مقاربة كالاتجاه والمقاربة والتيار...(كما) أن معظم الباحثين والنقاد يخلط بين المنهج والاتجاه والحركة والمذهب والتيار...».[3]

ولعل هذا الأمر مما جعل المنهج غير واضح بشكل كاف لدى كثير من المتلقين.ومع ذلك فقد تعامل النقد العربي الحديث مع عدة مناهج غربية واستفاد منها، وقرأ من خلالها النصوص الإبداعية على اختلافها.

ولسنا في حاجة إلى التأكيد على أهمية المنهج في الخطاب النقدي، فأهميته جلية واضحة. ونشير هنا إلى أن الصراعات النقدية سواء عند الغرب أم عند العرب تنطلق أساساً من هذا المنحى المنهجي.يقول Daniel Bergez:إن « المناقشات التي دارت ابتداء من الستينات حول ما يسمى بـ«النقد الجديد» كانت لها مسائل المنهج أسباباً مباشرة لها»[4].

وتتبين أهمية مسألة المنهج كذلك في أن الناقد عندما يمارس خطابه النقدي إزاء نص إبداعي سواء أكان في مجال السرد أم في ميدان الشعر لا بد له من أن يصدر في منهجه عن فلسفة ما.إذ إن جميع المناهج التي نعرفها تستمد قوتها من أبعاد فلسفية معينة.فالمنهج الشكلي مثلا يقوم على مرتكزات فلسفية انطلاقاً من «كانط».

وقد تطرق «رولان بارت» لهذا الموضوع عند حديثه عن التوجهات النقدية في فرنسا ومنطلقاتها الفلسفية حيث يقول إن:«النقد الفرنسي قد تطور بأشكال مختلفة داخل أربع فلسفات كبرى...الوجودية التي أعطت الأعمال (الآثار) النقدية لسارتر و بودلير و فلوبير ...والماركسية ونجد أن النقد المخصب فيها هو نقد لوسيان كولدمان...(و)التحليل النفساني ...(و)البنيوية التكوينية».[5]

ويشير صاحب النص إلى أن أفضل ممثل للنقد التحليل النفساني المنطلق مما جاء

به «فرويد» هو «شارل مورون» بل إن «غاستون باشلار» أسس مدرسة نقدية في هذا الصدد.وتحدث صاحب النص عن الشكلانية وممثليها في تعرضه للبنيوية التكوينية.

والذي يهمنا هنا هو أن النقد الأدبي سواء في فرنسا أم في غيرها لا بد له من أن يصدر عن فلسفة لها أسسها ومنطلقاتها.وهو في ذلك يستعير المستوى المنهجي الذي يؤطر هذه الفلسفة.ومن هنا بات لزاماً علينا أن ننظر في المنهج النقدي في علاقته الوطيدة التي تربطه بالتوجه الفلسفي.

والحديث عن ضرورة انطلاق النقد من الفلسفة هو تقوية تصور الناقد بما هو نظري كلي يستطيع أن يفتح للناقد آفاقاً جديدة في التعامل مع الإبداع.ومن هذه الزاوية كان انتقاد ثقافة الناقد العربي القديم.وجاء في ذلك «وهي ثقافة بحكم افتقارها إلى الإفادة من المباحث الفلسفية المتصلة ـ بالشعر ـ قاصرة عن النظر فيما هو نظري كلي،قانعة بالبحث والتفتيش فيما هو تطبيقي جزئي».[6]

وإذا نظرنا إلى نقدنا العربي نلاحظ أن هنالك اختلافاً بيننا وبين الغرب.إذ إن النقد الغربي يستند إلى فلسفات متعددة فرضها التطور الحاصل في مجتمعاتهم.أما النقد العربي فإنه إما أن يلجأ إلى الاتكاء على المناهج الغربية لقراءة النصوص الإبداعية عبر قنوات متعددة.وإما أن يبحث لنفسه عن طريق آخر عبر مصطلحات ومفاهيم مختلفة.

وفي كل الأحوال يبقى غياب السند الفلسفي حاضراً بقوة أمام النقد الأدبي العربي الحديث.فهل يعني هذا أن يسكت النقاد إلى حين وجود هذه المنطلقات الفلسفية أو يمكنهم اتباع غيرنا في الاستناد إلى نقدهم باعتبار أن هذا النقد مصون ببُعد فلسفي؟

إن ما تجب الإشارة إليه في البداية هو أن أحوال الأمم تختلف.ومن هنا فعندما نتحدث عن البعد الفلسفي فإننا لا نريد أن نمر بما مر به الغرب في تاريخه حتى تكون لنا فلسفة أو فلسفات بعضها قام على أنقاض بعض.فهذا أمر غير وارد.وهناك إشارات وأبحاث في هذا الصدد ليس هذا مكان إثباتها أو مناقشتها.

فإذا عدنا مثلا إلى الغرب نجد أن تاريخ الفلسفة عندهم وتاريخ المدارس النقدية

والمناهج يؤكد لنا حقيقةً مفادُها أن قيام فلسفة ما يكون على أنقاض فلسفة سابقة وهكذا الأمر بالنسبة للمناهج كذلك.

وليس من المفروض أن تكون الثقافة الإسلامية صورة لما وُجد عند الغرب ؛بل لا يمكن أن تكون كذلك لأن التصور الإسلامي لكل الأمور يكون منطلقه واحدا ولا يقبل أن تقوم فلسفة إسلامية على النقيض من فلسفة إسلامية أخرى؛ وذلك لاتفاقهما في الرؤية والمنطلق. ولكن هل يعني هذا أن نعيش العدم والسكون وعدم الحركة؟

لا يمكن أن يكون الأمر كذلك لأن الإسلام دين حركة وديناميية مستمرة ولذلك كان الاجتهاد مشروعاً في هذه الأمة.ومن ثمّ يكون التطور والحركة ضمن الإطار نفسه ويكون الاختلاف والتغيير حسبما يمليه الوضع والسياق.وعلى هذا الأساس يكون للفلسفة الإسلامية خصوصيتها.

وهناك سؤال من الأسئلة التي تواجهنا في هذا المضمار وهو هل ظلت الثقافة الإسلامية خالية من أي فلسفة؟والجواب أن هنالك فلسفة إسلامية تتمثل في فلسفة الفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم؟

والمعروف أن هذه الفلسفة الإسلامية ارتبطت بفلسفة الآخر بالاستفادة والشرح والإضافة أيضا عبر الترجمة وقد مثلت الفلسفة اليونانية مصدراً مهماً في هذا الشأن، يقول محمد شكري عياد:«كتب الفلسفة اليونانية التي تُرجمت إلى العربية ثم تناولها فلاسفة العرب بالتلخيص،مازجين التلخيص بالتفسير في معظم الأحيان،بحيث أصبحت جزءاً من نسيج الثقافة العربية لا يمكن فصله عن سائر الأجزاء».[7]

ونريد هنا أن نشير إلى قيمة ما وصله الفلاسفة المسلمون في تطعيم نظرية الشعر العربي من خلال مجموعة من المصطلحات[8] .حيث «كان الشعر مرتبطا ارتباطاً وثيقاً بالبناء الفلسفي الشامل عندهم»[9] وهذا الأمر يسوقنا إلى طرح سؤال آخر وهو: هل من الممكن أن يعتمد النقد الإسلامي على فلسفة الفلاسفة العرب المذكورين دون تحفظ وذلك لكي يحقق هذا النقد اعتماده على الفلسفة؟

نعم، يمكننا أن نفعل ذلك شريطة أن تُشذّب تلك الفلسفة مما علق بها من أثر الغرب الذي لا يلائم رؤيتنا الإسلامية.ولست هنا بصدد هذا الأمر ولا يمكنني أن أدعي القيام بتشذيب هذه الفلسفة مما لا يلائمنا، فأهل الاختصاص هم المؤهلون لفعل ذلك.

وإذا تمكنا من تخليص هذه الفلسفة مما لا يلائمنا، ووصلنا إلى هذه الفلسفة المنشودة النابعة من رؤية إسلامية فذلك هو حل مشكل المنهج عندنا سواء في مستواه العام أم الخاص.ولن تبقى هذه الفلسفة مرتبطة بعصر بعينه بل ستتطور حسبما يمليه تطور المجتمع في مجالاته المختلفة.

والفلسفة الإسلامية هنا ترتبط بمصير هذه الأمة وبقضاياها المتنوعة وبعلاقاتها بالآخر.ولهذا فالسؤال عن المنهج لا يقف عند التعامل مع النص الإبداعي فقط، وإنما يتخذ بعداً أعمق إذ إن «مشكلة المنهج هي مشكلة أمتنا الأولى.ولن يتم إقلاعنا العلمي ولا الحضاري إلا بعد الاهتداء في المنهج للتي هي أقوم،وبمقدار تفقهنا في المنهج ورشدنا فيه يكون مستوى انطلاقنا كمّاً وكيفاً» .[10]

وهذا ما يضعنا أمام سؤال مهم يخص نقدنا العربي الحديث الذي يسير في معظمه وفق الاتجاهات النقدية الغربية التي تستمد قوتها من الفلسفة.والسؤال هو إلى أي مدى يمكن للناقد أن يستعير منهجاً نقدياً صادراً عن فلسفية غربية، وينتج لنا قراءة إسلامية للنص الإبداعي؟ !

إن التعامل مع المناهج الغربية أياً كان مصدرها ليس عيباً ولا محرماً ولكن شريطة أن ننطلق في التعامل معه من وعي بالذات ومقوماتها وبالمنهج وبمزالقه.وحين يغيب هذا الوعي نكون عرضة لإنتاج معرفة لا تلائمنا.

والناظر مثلا إلى طه حسين الذي اصطنع في كتابه «في الشعر الجاهلي» منهجاً غربياً فقال ـ في حديثه عن منهج البحث ـ «يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى قوميتنا وكل مشخّصاتها،وأن ننسى ديننا وكل ما يتصل به، وأن ننسى ما يضاد هذه القومية وما يضاد هذا الدين،يجب ألا نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح.ذلك أنا إذا لم ننس قوميتنا وديننا

وما يتصل بهما فسنضطر إلى المحاباة وإرضاء العواطف،وسنغل عقولنا بما يلائم هذه القومية وهذا الدين»[11] .

فهل يعقل أن ننسى ديننا حين نستقبل أي بحث كيفما ما كان نوعه؟ ورب قائل يقول: إن ذلك مطية للبحث العلمي الذي يتجرد من كل شيء.ولكن ذلك غير ممكن ،ولا يمكن أن نتصوره بالنسبة لباحث مسلم موجه برؤية إسلامية إذ إنه مهما حاول أن يفعل ذلك فإنه لا يستطيع.

وبعد هذا الكلام يتبين لنا أن قراءة النص الإبداعي من حيث المنهج لا تخرج عن الإطار العام الذي يحكم الناقد.وعلى هذا الأساس لا يمكن للمنهج الذي ننشده أن يعتمد الفلسفة الوجودية أو الفلسفة الشكلية التي تم الحديث عنها في نص «رولان بارت» لأن الناقد المسلم لا يسير ولا يمكنه أن يسير وفق ما تمليه الفلسفة الوجودية[12] . كما أنه لا يوافق على تلك الشكلانية المتطرفة التي تلغي من حسابها ما بداخل النص من أبعاد معنوية.

فهذا أمر محسوم فيه عند هذا الناقد بل وجب عليه من خلال منهجه أن يقف ضد كل الترهات التي تدّعي لنفسها الطابع العلمي.ويكون المراد من القراءة الإسلامية للنص الإبداعي هو مراعاة الأسس التي من شأنها أن تقوي هذا النص وتعضده كما سبقت الإشارة من خلال إبراز جوانبه القوية والضعيفة كذلك.ولكن كيف يتحقق ذلك من خلال المنهج، وعن أي منهج نتحدث؟.

إن المنهج المتحدَّث عنه هو المنهج الذي ينظر في النص الإبداعي من خلال جماله وقبحه.وجمال النص هنا لا يُراد به الجانب الشكلي فحسب.فهذا ظلم لمفهوم الجمال الذي يتحد فيه البعد الشكلي بالبعد المعنوي. أما القبح فهو كل ضعف في المستويين معاً.ولا يغيب عنا هنا أن العمل الابداعي يمكنه أن يجعل من الموضوع (القبيح) مجالاً لبعد الجمال الفني[13] .

ومن هنا فإننا نتحدث عن المنهج الذي يكون في صلة مباشرة مع النص الإبداعي فيستخرج لنا الناقد جماله وقبحه، ويمكنه كذلك أن يتلمس رؤية صاحب النص من خلال ما تيسر له من قنوات وعناصر تستعمل في هذا الشأن.والحديث هنا عن رؤية

المبدع لا يقصد بها إلزام جميع المبدعين في الكتابة بمجال واحد لا يتعدونه حتى يتسنى لهم الالتزام بالرؤية الإسلامية .بل إن المبدع المسلم حر في التعامل مع جميع المواضيع التي ينجذب نحوها .وتصوره الإسلامي هو الذي ينير طريقه في تناول تلك الموضوعات. ويمكن للناقد أن يتحدث عن رؤية المبدع في أي موضوع كان.

ولكن كيف يمكن للنقد أن يصل إلى إبراز جمال النص وقبحه؟ إن ذلك يكون مرهوناً بالنظرية الأدبية التي تشكل أهم مستوى في المنهج بمفهومه الخاص حيث إن للمنهج النقدي مفهومين «أحدهما عام، والآخر خاص .أما العام فيرتبط بطبيعة الفكر النقدي ذاته في العلوم الإنسانية بأكملها ...أما الخاص وهو الذي يتعلق بالدراسة الأدبية وبطرق معالجة القضايا الأدبية والنظر في مظاهر الإبداع الأدبي بأشكاله وتحليله،وهو بهذا المفهوم يتحرك طبقاً لمنظومة خاصة به تتألف من مستويات لعلّ من أهمها، مستوى النظرية الأدبية»[14] .

ولا ننفي الارتباط بين المفهوم العام والخاص في المنهج ،ولكن نريد أن نؤكد على نظرية أدبية إسلامية لهذا المنهج إذ إن «كل منهج لا بد له من نظرية في الأدب.تطرح أسئلة جوهرية...وأهم هذه الأسئلة هو ما الأدب؟ أي التساؤل عن طبيعة الأعمال الأدبية وعناصرها وأجناسها وقوانينها.والسؤال الثاني يرتبط بعلاقة الأدب بالمجتمع والحياة والمبدع والمتلقي»[15] .

ويظهر لنا أن المنهج يكون مسيّجاً بنظرية أدبية.وهذه النظرية الأدبية هي التي يتم من خلالها التساؤل عن قضايا ذات صلة بالأدب أو بالإنسان.ومهما كانت هذه الأسئلة فإن النظرية الأدبية تكون مطية للمنهج من خلال الأحكام النقدية التي تصدر عن الناقد.ويعتبر الحكم النقدي من أهم عناصر المنهج.فعن طريقه يتم التعرف على جمال النص من خلال محطات بعينها تتصل بالأسلوب أو اللغة أو الرؤية لدى المبدع أو غير ذلك .ويكون فيها ذكر لسلبيات هذا الإبداع.

ومع أهمية الحكم النقدي فإننا نجد أن النقد الأدبي المعاصر عند مجموعة من النقاد قد أخذ يتخلى عن الحكم «فلم تعد مهمة الناقد إصدار الأحكام التقييمية المباشرة...لقد تنازل النقد المعاصر ـ طائعاً ـ عن عرش التقييم وآثر تأجيل الحكم في

قضايا الأدب ومد جلسات المداولة والنظر إلى ما لا نهاية»[16].

ومهما كانت الأسباب في التنازل عن الحكم النقدي فإننا نقول: و هل يعني الحكم النقدي في عمقه سوى التوجيه إلى ما هو أحسن.؟ ! وهل يستنير المبدع إلا بإشارات النقاد ومتابعاتهم من خلال الحكم؟

ويكون النقد المعاصر بهذا التوجه في التخلي عن الحكم قد أهمل، في نظري، عنصراً مهماً من عناصر العمل النقدي.ولعل ذلك من إرث التوجه الشكلي الذي لا يهتم بإصدار الأحكام وإنما يتجه نحو وصف المكونات الفنية للعمل وتفسيرها.

يقول محمد حسن عبد الله « لم يعد(أي الناقد المعاصر) يعنى كما كان الأمر في القديم ـ بإصدار الأحكام على الأدباء أو على العمل الأدبي ،وغاية ما يرومه الناقد أن «يفسر» العمل الأدبي»[17].ونشير هنا إلى أن إصدار الحكم من ناقد ما لا يلغي أحكاماً نقدية أخرى تنظر إلى الإبداع من زوايا مختلفة.ولكن الذي يثير الانتباه هو أن يبقى النقد بدون حكم.وهل يمكن أن يتجرد النقد من الأحكام مهما أوغل في الوصف والتفسير؟!.

ولا بد هنا من إضاءة في شأن هذا الحكم النقدي.وهي أن يتمتع هذا الحكم النقدي بقوة الحجة وصواب الرأي ووضوحه ليس فيه إسراف و لا تفريط، بل يتسم بالاعتدال ويحس فيه المبدع ،والمتلقي بشكل عام، أن فيه ما يدفع المبدع إلى المزيد من العطاء.

كما تجدر الإشارة إلى أن هذا الحكم النقدي يجب ألا يسكت عن الباطل الموجود في النصوص الإبداعية كالتهجم على الأخلاق الإسلامية مثلا.والباطل متنوع في كثير من النصوص الإبداعية التي وجدت من يشجعها على هذا الأمر بدعوى أن «قيم الشعر كغيره من الفنون الأخرى متميزة عن قيم الأخلاق كما هي متميزة عن قيم التفكير.وينبغي الحكم على الشعر من حيث هو شعر طبقاً لنوع التجربة الخيالية التي يمدنا بها فحسب.ولا يجوز الحكم عليه بمعيار ما فيه من خير خلقي أو بمعيار صدقه بالنسبة لشيء يقع خارجه»[18].

وقد كان هذا الأمر محط اختلاف بين النقاد الغربيين أنفسهم.وقد كان

«ريتشارد» صاحب «مبادئ النقد الأدبي» يشير إلى أن من المهام المنوطة بالنقد الأدبي هو الاهتمام بالقيم الموجودة في الإبداع.

والذي نريد أن نثبته هنا هو أنه إذا كان النص السابق لا يجوّز الحكم على النص الإبداعي بمعيار ما فيه من خير خلقي.فإن القراءة الإسلامية للنصوص الإبداعية من حيث المنهج الذي نتحدث فيه لا بد أن تقول كلمتها في كل كبيرة وصغيرة في النص سواء أتعلق الأمر بالجانب الفني فيه أم بالجانب الدلالي.والتعرض لما فيها من قيم.

وإذا كان هنالك ما يعارض الأخلاق في أي نص إبداعي فيجب أن يُنص عليه لأجل تجنبه سواء أكان المبدع واعياً بذلك أم غير واع.ولا أرى أن في هذا الأمر ما يحدّ من حرية المبدع أو يقف ضد إبداعه.بل أشير هنا إلى أن التهجم على الأخلاق الإسلامية من خلال أي نص إبداعي يعرّض هذا النص للتكلف حيث إن الأخلاق في آخر المطاف جاءت لحماية الحرية الفردية والجماعية.واحترام الأخلاق كذلك هو احترام لما هو أصيل ـ بل يمكن أن نذهب إلى القول لما هو فطري ـ في الإنسان. فكيف يمكن للنص أن يدعي الإبداع في هجومه على الأخلاق؟

وهذا ما يبين لنا أن حديثنا هنا عن المنهج فيه إقرار بمسؤولية الناقد في دحض ما يفسد الأخلاق والأذواق.ولن يكون ذلك إلا من خلال الحكم.«ومهما يكن من أمر فإن الناقد المسلم يجد نفسه في مركز الالتزام والمسؤولية والحكم»[19].

وسيكون التخلي عن هذه الوظيفة مما يساعد على انتشار نصوص إبداعية في غير المستوى المطلوب.

ونشير هنا إلى أن المنهج النقدي يسعى لتهذيب الذوق وتقويم أي اعوجاج يصدر عنه المبدع.وقد كان تهذيب الذوق في النص النقدي ـ إما عند المبدع أو لدى المتلقي من خلال قراءته للنص النقدي ـ مما أشار إليه «إليوت» حيث بيّن أن من مهمات النقد «شرح الأعمال الفنية وتهذيب الذوق»[20].

ولكن يجب أن يكون حرص الناقد على الاهتمام بالمكونات الفنية والحث عليها كحرصه على تقويم المضامين وتنقيتها من الشوائب.إذ إن الأديب المسلم في مسيس

الحاجة إلى تقوية الجوانب الفنية لأنها هي المسؤولة عن ربط الجسور مع القارئ.

ولسنا في حاجة إلى التذكير بأن الفكرة أو الموضوع مهما كان قوي الجانب فإنه لن يدخل قلوب المتلقين وعقولهم إلا بعرضه العرض الحسن الذي أساسه الأبعاد الفنية.ولعل الانتصار الذي حققه المنهج الشكلي رغم ما فيه من مزالق هو تركيزه على أدبية الأدب.وتبيانه لقيمة العرض الحسن الذي تعرض به الأفكار.

وبناء على ما أشرنا إليه يتعين على الناقد أن يلم بمبنى العمل الإبداعي ومعناه.وأن يعطي لكل عنصر حقه من الدرس.ويقول عز الدين إسماعيل في هذا السياق:«وطبيعي أن يتبادر إلى أذهاننا الآن أن الحكم بالقيمة ينصب في العمل الأدبي على ما فيه من فكرة،أو لِنَقُل على ما فيه من موقف من الحياة.وهذا صحيح ولكن ليس كل الصحة،لأن الحكم على العمل الأدبي لا يستقل بجانب منه يترك غيره من الجوانب»[21].

ولا يمكن أن يتوقف الناقد في هذا المنهج عند هذه الحدود لكي لا يستحيل عمله إلى مجموعة من الوصايا فقط؛ولكن عليه أن يفتح عين المبدع من خلال ملاحظاته على آفاق مستقبلية من شأنها أن تعضد عمله وتساعده على امتلاك ناصية الإبداع[22].

فالناقد في منهجه يكون مرتبطاً بإطار عام يحكم فعله النقدي حتى يكون للخطاب النقدي دلالته وحجته في هذا الحكم أو ذاك.يقول عز الدين إسماعيل «هناك قوانين يستند إليها الناقد في حكمه وتعليله لهذا الحكم.وقد سن هذه القوانين كبار النقاد .وهم قد استقوها من أعظم الأعمال الأدبية التي انتخبتها العبقريات المبدعة.والنقاد يعملون بمقتضاها ويتحركون في حدودها ويوجهون إليها الشعراء»[23]. فالإشارة في هذا النص إلى الأعمال الأدبية التي انتخبتها العبقريات المبدعة تكون منسجمة مع الرؤية التي يسعى المنهج المتحدث عنه إلى تحقيقها ومتى خرجت عن الرؤية الإسلامية فلا حجة لها على الناقد ولا تلزمه بشيء.

ويتبن لنا من خلال ما سلف أن عمل الناقد ليس بالأمر الهين، وأن المنهج القمين بالاحترام والذي يوصل إلى نتائج مهمة، لا بد أن يلم بالعمل في عدة نواح

من خلال تعرضه للجمال وللقبح في النص الإبداعي.

وهذا ما يدفعه إلى التطرق إلى كل العناصر الفاعلة في الإبداع وإلا سيكون الحكم النقدي ناقصاً لا محالة. فـ«الحكم الذي لا يدخل في اعتباره العمل الأدبي كله بكل عناصره وكل جوانبه حكم ناقص»[24].

والحديث عن العمل الأدبي بكل عناصره من الأمور البعيد تحقيقها، لأن الناقد مهما حاول أن يلم بهذه العناصر كلها فلا شك أنه لن يتمكن من الإلمام بها جملةً وتفصيلاً. وقد تَندّ عنه بعض الأمور ولكن المراد من ذكر هذه النقطة هو إبراز طابع التقصي في المنهج حتى يكون الحكم مبنياً على نظرة شاملة للعمل المنقود.

وهذا الأمر يبين لنا صعوبة الحكم النقدي في آخر المطاف. حيث إن الناقد يكون مدعواً إلى بسط القول في الإبداع من زوايا متعددة وما أكثرها سواء من الناحية الفنية أم من الناحية الدلالية. ومما يزيد من صعوبة الناقد الذي «ينتهي في حكم على العمل إلى أنه جيد أو رديء أو متوسط أو لا بأس به أو غير ذلك ؛ لابد أن يجد نفسه أمام أعمال من مستوى واحد في الجودة وهذا ما يجعله «يحدد لنا في حكمه «الفرق في الدرجة» بين شيئين كلاهما جيد، وهنا تكون مهمة الناقد حقا. فوضع المبررات التي جعلته يصدر حكماً بذاته أمر من الصعوبة بمكان»[25].

وهذه الصعوبات وغيرها تهون إذا كان الناقد يتوخى العدل في حكمه. والعدل هنا يعتبر من ضمن مقومات المنهج الإسلامي التي لا يمكنه أن يقوم من دونها. وقوام العدل هنا هو ألا يُغمط العمل الإبداعي حقه وأن ينظر إليه في تبيان ما قوي منه وما ضعف ؛ دون التركيز على هذا الجانب أو ذاك من أجل الوصول إلى نتيجة بعينها. ويطرح علينا سؤال في هذا المنحى، وهو هل من الفروض أن تكون أحكام النقاد واحدة إزاء عمل إبداعي ما ؟ وهل من المفروض أن يتفق ناقدان في التفرقة في الدرجة بين عملين إبداعيين؟

إن الاختلاف وارد بين النقاد لأنهم يعتمدون في أحكامهم النقدية على الذوق. والذوق مظنة للاختلاف. ولهذا يمكن لناقدين أن يختلفا في الميل إلى هذا الإبداع أو ذاك انطلاقاً من الذوق. وهذا الاختلاف مشروع بين النقاد. إلا أن

اختلاف الناقد مع غيره لا يعني أن من حقه أن يجعل من العمل القبيح في معناه أو في مبناه عملاً جيداً أو العكس.فهذا أمر يخرج عن العدل.

ولهذا فالذوق الذي نعني هنا هو الذوق السليم الذي يعتبر من عناصر المنهج الذي يهتدي إلى جمال الإبداع.وليس من السهل أن يتوافر الناقد على ذوق سليم لأنه «أن يكون عند المرء ذوق ،فهذا معناه أن يكون عنده شعور بالجمال»[26].

والذوق هنا لا يعني الهوى والميل إلى الحكم على العمل دون مبررات معقولة. فـ«الناقد المسلم لا يحكم على المعطيات الأدبية التي يجدها بين يديه لهوى في نفسه أو لإشباع رغبة ذاتية»[27]. ولكن الذوق ذوق الممارسة والتجربة الذي يؤدي إلى الصواب ويحقق الموضوعية.

وقد ظل تحقيق الموضوعية في الحكم النقدي من مطالب مجموعة من النقاد والباحثين، ومن ذلك قول «رينيه ويليك» «وأفضل ما نعمله وأصدقه هو أن نحاول جعل أحكامنا تتجلى بأعلى قدر ممكن من الموضوعية،أن نعمل ما يعمله كل عالم وباحث،أن نعزل موضوع البحث الذي هو في حالتنا العمل الأدبي،وأن نتأمله عن كثب،وأن نحلله ونفسره ونقومه في نهاية الأمر بموجب معايير موثقة ومدعومة بأوسع قدر من المعرفة،وأكبر قدر من الملاحظة المحصة ومن الحساسية المرهفة،ومن التجرد في الحكم الذي نقدر عليه»[28].

وإذا كان هذا النص ينبه إلى جملة من الأمور في مجال موضوعية الحكم فإن عزل الموضوع وتأمله لا يمكن بحال أن يتم إلا في ضوء التصور العام الذي يحكم الناقد من خلال منهجه.والموضوعية في الحكم النقدي بالنسبة لما نحن بصدده هي امتزاج بين الذاتي المدرب والموضوعي.يقول عبد العزيز عتيق: «أما النقد فذاتي موضوعي:فهو ذاتي من حيث تأثره بثقافة الناقد وذوقه ووجهة نظره، وهو موضوعي من جهة أنه مقيد بنظريات وأصول علمية»[29].

والأصول العلمية هي الأصول المرتبطة بالعلوم الإنسانية.وهذا يبين لنا أن الحكم النقدي لا ينطلق من فراغ، وإنما ينطلق من أصول ونظريات مما يضفي عليه طابع الموضوعية التي ينشدها كل ناقد عادل.

وعلى هذا الأساس يرتكز المنهج النقدي على جملة من القواعد التي تعطيه طابعه العلمي الخاص حتى لا يغدو النقد ذاتياً محضاً ولهذا فـ«الحكم الذاتي يجب أن يعززه الحكم الموضوعي .ويجب أن يراعي النقد القواعد ويتمسك بها،ولا نقصد القواعد التي فرضت فرضا ،بل القواعد التي اشتقت من طبيعة الفن،وكانت مطابقة لنظرية الجمال»[30].

ومن خلال هذه الإشارات المتعلقة بالمنهج وبما يطرحه من أسئلة كتلك التي ذكرنا أو غيرها مما يهم التوجه المنهجي العام لدى الناقد ،فإننا نشير إلى أن هنالك مداخل متعددة يمكن للناقد أن يعتمدها في قراءته للنص الإبداعي. فهو حر في أن يتحدث عن الأسلوب أو عن اللغة وجمالها أو عن الصور الشعرية وقيمتها أو عن البعد الإيقاعي في النص الشعري أو غير ذلك مما يجد أن له القدرة على فك رموزه ومغالقه،وتقديمه للمتلقي.

كما يمكنه أن يتحدث عن السرديات بما توافر له من قدرة على تفكيك الجوانب الفنية والمعنوية في هذا المجال .وسيكون عمله منسجماً مع المنهج الذي تم الحديث عنه إذا هو لم يخرج عن حدوده العامة.

ولا يمكن أن نتصور أن هذا المنهج يقدم لنا نمطاً خاصّاً من النقاد لا تفاوت بينهم .إذ بإمكان الناقد إذا اجتهد في استخراج مكنون الأدب أن يتفوق على غيره من النقاد بقدر ما قدمه للقارئ في خطابه النقدي.

* * *

1- يمنى العيد، «الراوي ،الموقع والشكل، بحث في السرد الروائي، مؤسسة الأبحاث العربية، ط1. 1986م، ص 14.

2- فاضل ثامر،«اللغة الثانية في إشكالية المنهج والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث»المركز الثقافي العربي ط1، 1994م، ص 223.

3- نفسه ص 223.

4- Daniel Bregez et autres ,introduction aux methodes critiques pour l, analyse Litteraire, Avant Propos, Page 1.

5- Roland Barthes, Essais critiques, Editions du Seuil, 1964 P 252-253

6- قاسم مومني، مهمة الناقد في الدراسات النقدية القديمة بين التطبيق والتأصيل، الجزء الأول ـ التطبيق، دارالنشر المغربية، 1985م، ص97.

7- محمد شكري عياد، بين الفلسفة والنقد، منشورات أصدقاء الكتاب، سنة 1990م، ص 23.

8- كمال إلفت الروبي، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1983م.ص 14.

9- الشاهد البوشيخي، مصطلحات النقد العربي لدى الجاهليين والإسلاميين، قضايا ونماذج، القلم،ط1، 1993م، ص21.

10- طه حسين، في الشعر الجاهلي، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة تونس، ط2، 1998م، ص 24 .

11- من ذلك مصطلح التخيل و التخييل والمحاكاة...والملاحظ أن النقاد الذين استغلوا هذه المفاهيم أو بعضها أو تأثروا بالفلسفة كان لنقدهم قوته.ونذكر هنا خاصة حازم القرطاجني والسجلماسي.

12- صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر، دار الآفاق العربية، ط1، 1997م، الصفحتان9-z10.

13- انظر :عبد الباسط بدر، مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي ، دار المنار للنشر السعودية،جدة.ط1، 1985م، ص38. وانظر كذلك:صالح آدم بيلو، من قضايا الأدب الإسلامي، دار المنار للنشر السعودية جدة، 1403، ص 65.

14- انظر: سعيد توفيق في كتابه، مداخل إلى موضوع علم الجمال، بحث عن معنى الإستطيقي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1992م، ص 92.

15- نفسه ص 10.

16- صلاح فضل، مقال، إشكالية المنهج في النقد الحديث، النادي الثقافي بجدة، المجلد5، كتاب 49، 6/23/ 1988م، ص 396.

17- محمد حسن عبد الله، مقدمة في النقد الأدبي، دار البحوث العلمية،ط1، 1975 ، ص 36 .

18- روستريفور هاملتون، الشعر والتأمل، ترجمة محمد مصطفى بدويس، مراجعة سهير القلماوي،وزارة الثقافة والإرشاد القومي،المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، بدون تاريخ، ص 19.

19- عماد الدين خليل، مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1987، ص 207.

20- T.S Eliot ,Selected Essays, Faber and Limited Faber,London, Boston 1951,P24.

21- عز الدين إسماعيل، الأدب وفنونه، دار الفكر العربي، ط6، 1976 الصفحتان 76-77 .

22- انظر: ريتشارد، مبادئ النقد الأدبي، ترجمة مصطفى بدوي ولويس عوض، المؤسسة المصرية العامة، ط1، 1963، ص 75.

23- نفسه ص 109.

24- نفسه ص 77 .

25- نفسه ص 109.

26- هيجل،المدخل إلى علم الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت، ط1 ، 1978 ص 71.

27- عماد الدين خليل، مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص 207 .

28- رينيه ويليك، مفاهيم نقدية ترجمة محمد عصفور، عالم المعرفة العدد 110، 1987 ، الصفحتان 21-22.

29- عبد العزيز عتيق، في النقد الأدبي، دار النهضة العربية،ط2، 1972،ص 264.

30- لاسل آبر كرومبي، قواعد النقد الأدبي، ترجمة محمد عوض محمد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط2 1986 ، ص 186.





حواضن الديموقراطية

ميشال كيلو(•)

ثمة مستلزمات وأوضاع لا تقوم الديموقراطية بانتفائها ، كثيراً ما يفوت عقلنا السياسي التفكير فيها، وقوانا السياسية العمل من أجلها والمطالبة بها وتربية أنصارها والرأي العام على أهميتها وضرورتها . وإذا كان النظام الديموقراطي نمطاً من الحكم التمثيلي يعكس -أكثر من أي نمط حكم آخر- إرادة الشعب ورغباته ، ويعبر عن قدرته على المشاركة الفاعلة في تقرير مصير حكوماته وأحزابه ، فلأنه يقيم توازناً فاعلاً وناجحاً بين مكونات السلطة يكبح جماحها من خلال إلزامها بحكم القانون، ويخضع السلطة التنفيذية -أكثر السلطات خطورة وصلاحيات- لرقابة قانونية ومؤسسيّة تقيد قدرتها على الانفراد بالأمور تقريراً وتنفيذاً ، دون أن يؤدي التوازن إلى تعطيل الحكم وإصابة الحكومة بالشلل . ويقيني أن غياب هذه المستلزمات والأوضاع التي أعتبرها حواضن للديموقراطية يستحيل قيامها بدونها ، بينما يفضي توفرها والالتزام بها إلى حسن سير النظام الديموقراطي ، وإلى توطّده وجعله قادراً على مواجهة مشكلات الدولة والمجتمع بقدرٍ وافرٍ من الفاعلية ، فلا بد ، إذن، من قيامها في بلداننا العربية ، إذا كان للديموقراطية أن تصبح نظام حياة وسياسة ومجتمع ودولة عندنا أيضا ، علماً أن غيابها عنا لعب دوراً جوهرياً في غياب الديموقراطية عن نظمنا السياسية وعلاقاتنا المجتمعية والشخصية ، وأدّى إلى الأزمة التي نعيشها منذ تشكلت دولنا الحديثة، والتي يعزو عقلنا السياسي إليها ما نعانيه من مشكلات حادة ، وما نواجهه من عيوب تصم قدرتنا على إدارة قضايانا، ومن نقص فاضح في إضفاء طابع عقلاني على روابطنا مع ذواتنا ومع العالم.

(•) كاتب وباحث من سورية.

1

أما أول حواضن الديموقراطية فهو في نظري الاعتراف بالإنسان بصفته «ذاتاً حرة وجديرة بالحرية بغض النظر عن تعييناتها الموضوعية»، حسب تعريف أرسطو . يتعرف الإنسان بالحرية ، الصفة التي تحدد هويته ، ولا يتعرف بما يملك ،أو يعتقد، أو يتوفر له من خصائص وتعيينات موضوعية كأن يكون فقيراً أو غنياً ، أبيضَ أو أسودَ ... إلخ. والإنسان هنا هو الفرد المجتمعي ، عضو الهيئة المجتمعية ، وهو شخص واسم نوع في آن معاً ، لذلك يشكل نقطة تتقاطع فيها ذاته الإنسانية الحرة مع غيرها من الذوات ، الحرة بدورها ، تتكثف فيها هيئة عامة هي مجتمع مواطنين أحرار نعرفه تحت اسم أو مصطلح «المجتمع المدني» ، مجتمع الذوات الحرة ، التي تحمل الشأن العام وتؤسسه على الحرية كلما ازداد وعيها بوجودها وزادت سيطرتها على أقدارها الذاتية والموضوعية، ويتم انطلاقاً منها إنتاج السياسة ، وإلا فإنها لا تعبر عن حريتها ودورها في صنع مصيرها بيدها . بقول آخر : حيث لا يوجد الإنسان كذات حرة ، ينتفي الشأن العام كتعبير عنه، ويصير تعبيراً يتحدد بتعيينات موضوعية لها دور ثانوي ومشتق في تعريف الإنسان ، وتالياً في تعيين السياسة ، ويؤدي إلى نشوء تكوينات مجتمعية اندماجية يغيب الفرد فيها وراء تشكيلات تتعين بالثانوي من صفاته ، فتكون الغلبة في هذه الحالة للمجتمع الأهلي ، غير المدني ، وتلغي السياسة الحرية كصفة تتعين بها الذات الإنسانية ، فتعجز عن الإفصاح عن الحرية وعن تنميتها ، وتصير السلطة والدولة مجافية للمجتمعية المدنية ونافية لها ، وتنقلب الأمور العامة رأساً على عقب ، فيختلط العام بالخاص ويصير خادماً له ، ويتم انتهاك العدالة ، أي انتهاك القانون لصالح فرد أو أفراد من ذوي الامتيازات ، ويحدث انقسام تدميري النزعة بين ما هو كائن وما يجب أن يكون ، وينخرط المجتمع والدولة في صراع مرير يأخذ أشكالاً دامية من حين لآخر ، وتصير الديموقراطية –حكم المواطنين الأحرار لأنفسهم– ضرباً من الاستحالة ، وتسقط الدولة في أيدي طغاة أفرادٍ أو في أيدي جماعات مميزة ، كما هو حاصل في بلدان عربية كثيرة .

لا ديموقراطية ، إذن ، دون الاعتراف بالإنسان كذات حرة وإرساء النظام القانوني ونظام

الدولة والمجتمع على وجوده ودوره . ولا ديموقراطية بدون مجتمع مدني ، مجتمع مواطنين أحرار ، ومن ثم فلا دولة دون شبكة علاقات أرضيتها الإنسان كذات حرة ، الذي يكون مع غيره من المواطنين الأحرار مجتمعاً تعبر عنه الدولة في مستوى السياسة، بما أنها لا توجد إلا حيث يوجد هذا المجتمع ، فإن وجدت كانت سلطة تجسّد طغيان فرد أو مجموعة ، ولا تكون دولة مجتمعية ، أي دولة لجميع مواطنيها، الذين يتساوون أمامها في حريتهم ، ويقع على عاتقها عبء تنمية الحرية في كل خطوة وتدبير من خطواتها وتدابيرها . الإنسان كذات حرة هو الأساس الذي لا تنهض دولة حديثة بدونه ، ويخترق جميع أنواع الدول الحديثة ، بغض النظر عن نظامها الاجتماعي والسياسي ، وعن حكومتها . وإذا كان هناك من سبب يفسر انهيار الدول الاشتراكية في بلدان أوروبا الشرقية والاتحاد السوفييتي السابق- فهو افتقارها إلى الإنسان الحرب بوصفه الحامل الذي تنهض عليه الحداثة ، وأرضية ومآل النظام السياسي الحديث، وموضوع النظام العام ، القانوني والسياسي ، الوحيد . لقد أحلت الدولة الاشتراكية الإنسان بصفته الطبقية محل الإنسان المتعين بالحرية ، وبعد انتماؤه الطبقي تعينا موضوعياً لكنه ثانوياً، من المحال بناء نظام عام عليه ، فإن بني لسبب ما أو في ظرف ما كان معرَّضاً للسقوط في أي وقت، بل كان سقوطه محتما؛ لأنه يمارس سياسة متأخرة تنصرف إلى الفرعي بدل الجوهري ، وتحل الثانوي محل الرئيسي ، وتعمل بطريقة تضفي مزيداً من التأخر والتخلف عليها ، بمرور الوقت .

لا حاجة إلى الحديث في هذا السياق عن دولنا العربية ، فهي لم تقم على حرية الإنسان ، أو على الإنسان بصفته ذاتاً حرة ، ولا تعد نفسها تعبيراً عن مجتمع مواطنين أحرار مدني ، ولا تنمي، أخيراً ، الحرية بصفتها أساس وهدف السياسة والشأن العام.



الحاضنة الثانية التي لا تقوم ديموقراطية بدونها هي وجود قدر من التوافق بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي - الدولة - تنظمه قوانين وأسس وجوامع لها أرضية مشتركة هي الإنسان الحر . ثمة في الديموقراطية مجتمع بشر أحرار هم في الدولة مواطنون أحرار ، يخترق وجودهم الحياة العامة التي تتأسس عليه بما هو كائن منتج يصنع وجوده الاجتماعي بحريته وعمله، فلا يبقى ، إذن ، مكان لتناقض أو لتعارض عدائي بين مفردات الشأن العام ، أي الفرد الإنساني الحر المنضوي في

مجتمع مواطنين أحرار يتمثل في الدولة كتعبير سياسي ، ويتحول المجتمع والدولة إلى فضاء مشترك يتحرك المواطن فيه بالحرية التي يكفلها القانون دون أن يصطدم بغيره أو يدخل في حالة تناف مع مجتمع المواطنين والمجتمع السياسي؛ لأن هذا الفضاء الذي يتعين أساساً بالحرية ، هو ساحة تسويات عامة بين مختلف أطراف العقد المجتمعي والسياسي، تحكمها توازنات وتوافقات وأنماط من الصراع لا تفضي إلى تقويض الحرية كمبدأ ، رغم ما قد تتصف به من تعارض وتناقض وحدّة ، خاصة حين تعبر عن مصالح طبقية مختلفة ومتناقضة . والحق ، أن النظام الرأسمالي نجا بفضل هذا الفضاء المجتمعي / السياسي المفتوح الذي يمكّن مختلف الفاعلين الاجتماعيين من التعبير عن مصالحهم ومن الدفاع عنها بأعظم قدر من الفاعلية ، ويتم فيه امتصاص التناقضات الطبقية والأزمات السياسية التي قد تنجم عنها ، واحتواء زخمها وإطفاء لهيبها ، في نهاية المطاف . في حين عجزت النظم التي فشلت في تأسيس السياسة على مبدأ الحرية وعلى الاعتراف بالإنسان كذات حرة ، عن إدارة تناقضاتها ، فانخرطت مجتمعاتها الأهلية التي لم تتكون من مواطنين أحرار، في مواجهة مع مجتمعها السياسي ، أي دولتها التي عاشت حروباً أهلية أو تصدعات سياسية متلاحقة ، ولم تتمكن من حل تناقضاتها بغير العنف والقمع .

ليست الديموقراطية غير نظام عام يقر بتناقضات المجتمع والدولة ، لكنه يديرها في إطار من السياسة السلمية وتوازن المصالح ، دون أن ينسى تنمية الحرية كمبدأ ، وأن استمراره مرتبط بقيامه على الإنسان كذات حرة من الضروري صيانة واحترام وتعزيز فرديتها، ولا سيما أنها تكثف إنسانيتها وطبيعتها المجتمعية ، ولا مفر من تلبية حاجاتها، وإلا انهار كل شيء ، أو فشل النظام العام في تحقيق أغراضه وعجز عن تأدية وظائفه.



الحاضنة الثالثة التي لا تنهض الديموقراطية بانتفائها هي مبدأ التعاقد ، الذي يقوم على ضمان مصالح مختلفة ترجع إلى مختلف أطراف المجتمع والدولة ، لكنها تكفل حرية الإنسان بوصفها اللبنة التي يتكون منها الشأن العام ، ولا يستمر النظام العام بدونها . والتعاقد أصله مجتمعي ، لكن القانون ينظمه بمجرد أن يصير سياسياً. ومع أن خلفياته وأسسه الفلسفية والقانونية تتباين من حالة لأخرى ، فإنه إما أن يكون ملزماً

لأطرافه أينما كان موقعهم من الشأن العام ، وإما أن يكون مفتوحاً على احتمالات وتطورات فوضوية وخطيرة ، ويرتبط بتبدل موازين القوى الداخلية المتغيرة ، وينتهك بصورة جدية من قبل الجميع فيصير انتفاؤه مقدمة لانهيار النظام العام بأسره . التعاقد سر بقاء النظم وعلامة قوتها ، وليس مظهراً من مظاهر ضعفها ، كما يعتقد عقل سياسي عربي يرفض مبدأ التعاقد جملة وتفصيلا ، ويرى فيه دلالة نقص في هيبة وقوة السلطة وفاعليتها .

ومن المعروف أن نظم الغرب القائمة على التعاقد تفوقت على نظام الشرق الاشتراكي الذي رفضته وأحلت محله فكرة تقول بوجود تطابق تام بين المجتمعين المدني والسياسي يلغي الحاجة على تعاقد بينهما ، ما دام التعاقد يفترض وجود مجتمع طبقي وتالياً أطراف مختلفين ومتصارعين ، ويصير ضرورياً بالنسبة إليهم جميعاً وإلا استحالت إدارة تناقضاتهم العدائية، التي تزج بهم في عداء يفضي إلى صراع ينطلق من تنافيهم المتبادل . بانتفاء فكرة التعاقد من الدول الاشتراكية ، انتفى مبدأ الحرية وانتفت الديموقراطية ، وارتبط كل شيء بعمل السلطة وقدرتها على التحكم بتناقضات قيل: إنها غير موجودة ، لكنها تعاظمت في الواقع إلى أن جعلت الحكم ضرباً من الاستحالة ، فسقط النظام . لا داعي للقول بأن نظم بلداننا العربية لا تقر بالتعاقد مبدأ ينظم علاقات أطرافها المجتمعيين والسياسيين ، وأن السلطة فيها ترفض إقامة شرعيتها على توافقات وطنية وعامة ، أي على عقد اجتماعي / وطني يحدد صلاحياتها وأساليب وطرق حل ما قد يصيب الشأن العام والحياة العامة من أزمات ويعترضهما من مشكلات. لذلك تعد نظمنا عصيةً على الديموقراطية مجافيةً لها ، ويعتبر مواطنها رعية خاضعاً وليس مواطناً حرّاً، لكلمته وزن ولمصلحته احترام .

يعتبر الاحتكام إلى القانون حاضنة الديموقراطية الرابعة ، فلا ديموقراطية دون قانون ودون احتكام أطراف التعاقد المختلفين إلى القانون في كل نزاع أو خلاف ينشب بينهم، كما في تنظيم الشأن العام . ولا ديموقراطية مع ما كان جدنا الكواكبي يسميه «حكم الهوى»، حيث السلطة عشوائية أو تعسفية أو خارجة على القانون ومعيارياته ، والحاكم فوق القانون وخارج المساءلة والمحاسبة . صحيح أن التاريخ عرف حكومات قانونية غير ديموقراطية ، لكنه لم يعرف حكومة واحدة افتقرت إلى حواضن

الديموقراطية التي سبق ذكرها وكانت ديموقراطية ، فحكم القانون ليس وحده أو بحد ذاته دليلاً على وجود النظام الديموقراطي ، لكن وجود هذا النظام محال دون حكم القانون، محال مع «حكم الهوى» السائد في كل مكان على وجه التقريب من بلداننا العربية.

بتوفر هذه الحواضن الأربع، تقوم الديموقراطية وتستمر . وإذا كان لنا أن نعين الحاضنة الأكثر أهمية بينها -فإنها دون أدنى شك ما أسميته الحاضنة الأولى- التي ترى في الإنسان «ذاتاً حرة وجديرة بالحرية بغض النظر عن تعييناتها الموضوعية». هذه الحاضنة هي حجر الرحى الذي تدور حوله بقية الحواضن أو تشتق منه . والمشكلة أن حضورها ليس قوياً في تراثنا الفكري والثقافي ، وأن غيابها أو ضعف تمثيلها في أفكارنا وعقائدنا أدى إلى ضعف المجتمع المدني في بلداننا ، الأمر الذي ينعكس في صورة صعوبات جدية تكبح وتضعف العمل من أجل الديموقراطية ، النظام الذي يبدو هش الجذور في تراثنا ، رغم ما يقال عن الشورى والمشاركة ، وما يمكن إيراده من تاريخنا حول التسامح ، وحول الفضاء المجتمعي الواسع الذي أتاح قدراً من حرية العمل والقول والتواصل والاعتقاد في كثير من مراحل حياتنا ، وخاصة في حقبة الازدهار العربية / الإسلامية الكبرى خلال العصر الوسيط الأوروبي .

هل توفر هذه الحواضن هو شرط قيام الديموقراطية ؟. إذا ما طرحتُ هذا السؤال على نفسي كانت إجابتي «نعم» واضحة لا لبس فيها . وهل تتوفر هذه الحواضن في دولنا ومجتمعاتنا الراهنة ؟. كلا ، إنها لا تتوفر فيها بقدر كاف ، وإلا لكان قيام الديموقراطية فيها أمراً حتمياً لا رادَّ له، مهما فعلت نظمنا وعارضت حكوماتنا . والحال، أن مشكلتنا الحقيقية تكمن في ضعف وغياب هذه الحواضن ، وهذا كما أرى سبب تعثر انتقالنا إلى الديموقراطية التي لن تقوم بدون هذه الحواضن، ولن يكون نظامها راسخاً، بعد قيامها المفترض والمأمول ، إذا بقيت ضعيفة ، وظل الإنسان كذات حرة غائباً عن وعينا السياسي وتنظيماتنا الحزبية ومجتمعاتنا ودولنا.

هل يلتفت فكرنا الحديث إلى هذا النقص، ويدرك أهميته، ويتدارس سبل التخلص منه ؟. وهل تؤسس أحزابنا نفسها ، بعد تأخُّرٍ وفواتٍ مَديدَيْنِ، كتنظيمات تقوم على الحرية وتخدم مبدأها، بعد أن فشلت خلال الحقبة الماضية بسبب قيامها على الضبط

والربط ، وعلى التحكم بأعضائها عن قرب وعن بعد ، الأمر الذي جعلها تشبه في بنائها النظم التي عارضتها وسَعَتْ إلى الحلول محلها ، وأفقدها الكثير من شرعيتها ومصداقيتها وفاعليتها ؟. وأخيراً ، هل تتحول مجتمعاتنا إلى هيئات حرة لمواطنين أحرار ومنتجين ، وترى دولنا في نفسها تعبيراً سياسياً عن مجتمعاتها بدل أن تكون كما هي عليه اليوم : قوة منفصلة عنها ، تنفيها وتنقضها ؟.

* * *





اتجاهات الكتابة الغربية عن تاريخ الإسلام قراءة نقدية

فرح دونر(◆)

تطوّر الكتابة الغربية عن تاريخ الإسلام هو موضوع واسع جداً، ولا أستطيع أن أقدم إلاّ بعض الملاحظات المبدئية أحاول فيها أن أرسم خطوط الموضوع الخارجية. وسأحاول أن أميز في كلامي بين الكتابة الغربية عن تاريخ الإسلام وبين الكتابة الغربية عن الإسلام بشكلٍ عام، وهذا أمرٌ صعب ولعلي لا أنجح نجاحاً كبيراً في هذه المحاولة لأنّ العلاقة بين دراسة الإسلام وبين دراسة تاريخ الإسلام علاقة حميمة جداً يصعب فكاكها.

فلنبدأ بالبداية وهي الكتابات الغربية التي صدرت عن الاتصالات الأولى بين الأوروبيين والمسلمين والزوار الغربيين إلى الأماكن المقدّسة المسيحية واليهودية. أي القدس في أوّل الأمر ثم في بلاد الشام عامةً خلال الحروب الصليبية. وهذه الكتابات التي نبتت في بيئة تنافس ديني واحتكاك سياسي لم تكن كتابات علمية بل كانت من حيث المبدأ دعاية ضدّ الإسلام. وهذا الأدب الدّعَاوي تطور وكَثُرَ على مرّ القرون. وتنوع أيضاً، وبعض هذه الكتابات كان مجادلة دينية عقدية خالصة بينما البعض الآخر احتوى على نبذةٍ من تاريخ الإسلام والمؤمنين. وكان التركيز التاريخي في مثل هذه الكتب الجدلية بطبيعة الحال على الرسول ﷺ وعلى تاريخ عصره؛ لأنّ هدف هذه الكتابات

◆ أستاذ التاريخ الإسلامي بجامعة شيكاغو.

كان محاربة الإسلام على المستوى الفكري وقد رأى مؤلفوها أنّ أسهلَ طريقة لنزع الثقة عن الإسلام هو الافتراء على الرسول ﷺ وعلى حقيقة الوحي. فلا عجب إذن إذا اكتشفنا أنّ الصورة الموجودة في هذه الكتابات عن الرسول وأعماله وأعمال أصحابه في العصر الأول صورة مشوّهة محرفة إلى حدٍ كبير.

ولكن في هذه الفترة المظلمة ظهرت ترجمة القرآن الأولى إلى اللغة اللاتينية بقلم الراهب «روبرت كتون» (Robert Ketton) في سنة 1149م (أي في منتصف القرن السادس الهجري). وانتشرت هذه الترجمة، أو ترجمات أخرى مشتقة عنها، بسرعة في كلّ أوروبا. وعلى الرغم من وجود عدّة عيوبٍ في ترجمة «كتون»، كان ظهورها خطوةً إيجابية أولى لأنها أعطت الأوروبيين للمرّة الأولى وسيلة لاكتشاف شيءٍ من حقائق القرآن والإسلام بشكلٍ أوّلي مباشر، وكان هذا تحسناً معنوياً مقارنةً بالاعتماد السابق على الدعاية الخالصة والقيل والقال. ولكن يجبُ علينا أن نعترف بأنّ الموقف العقلي الأوروبي السائد من الإسلام كان موقفاً عدائياً لقرون طويلة، وأنّه كان جزءًا من الصراع العنيف بين الدول الأوروبية والدول الإسلامية في الأندلس مثلاً وفي البلقان. وكما سنرى بعد قليل، ظهر في الغرب في القرن الثامن عشر تيار جديد علمي من الكتابات عن الإسلام وتاريخه، ولكن من المهم أن نتذكر أنّ الموقف العدائي القديم ظلّ يشكلُ الخلفية التاريخية لهذه الكتابات الجديدة. وفي الواقع استمرت المجادلة الدينية ضد الإسلام في أوروبا، وبعضها لا يزال موجوداً حتى اليوم من بعض النواحي في الغرب، وعلى ذلك فهذه المجادلة ما هي إلا استمرارٌ لتقليد قديم في الأدب الغربي عن الإسلام وتاريخه. ولذلك فإنّه من المنتظر أن يظل أثر بعض الآراء السلبية عن الإسلام التي تأصلت في الغرب في العصور الوسطى قائماً، بشكل جزئي على الأقل، حتى في بعض الكتابات المعاصرة التي نعتبرها دراسات علمية بشكلٍ عام. موقف بعض المؤلفين الغربيين من بعض النواحي الخلقية القانونية في الإسلام (مثل مسألتي تعدد الزوجات وأحوال الطلاق) أو النواحي السياسية، مثل «الإسلام والعنف» التي ظهرت مؤخراً بشكلٍ حادّ ولا سيما في الجرائد- مثل هذه المسائل ترجع جذورها إلى المجادلة الدينية في العصور الوسطى.

ولتقليد المجادلة الدينية على الإسلام تأثيرٌ آخر على الكتابات والدراسات الغربية

المعاصرة عن الإسلام، وهو التوازن - أو بالأحرى عدم التوازن- في معالجة الفترات المختلفة من التاريخ الإسلامي. فالكتابات الغربية عن تاريخ الإسلام المنتجة في النصف الأول من القرن العشرين ركزت غالباً على فترتين تاريخيتين: الفترة الحديثة المعاصرة لها، وفترة أصول الإسلام، وخصوصاً سيرة الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ والقرآن الكريم. بينما أهملت الدراسات العلمية والكتابات الشعبية الغربية أغلبية تاريخ الألف والمائتي سنة بين عصر أصول الإسلام، من جهة، وأواخر القرن التاسع عشر من جهة أخرى. فكيف نفسر هذا التوازن الغريب؟ إنّ التركيزَ على التاريخ الإسلامي الحديث وحوادث الماضي القريب شيءٌ طبيعي، والنقص التدريجي في العناية بالماضي الأبعد قرناً بعد قرنٍ منتظر أيضاً، ولكن الاهتمام التاريخي القوي بفترة أصول الإسلام قد يكون ناتجاً في رأيي عن عناية المجادلين الدينيين بهذا الموضوع، إذ هم قد اهتمّوا، كما سبق لنا القول، بمناقشة الأمور المتعلقة بالرسول، لأهدافهم الدعائية. وعلى الرغم من أنّ هذه المناقشة لم تكن علمية، فإنها حدّدت مسائل معينة عدّة تحديداً باقياً بشأن سيرة الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ وتاريخ أوائل الإسلام. وجود هذا الحوار أثار محاولة الاستجابة إلى بعض هذه المسائل والتعمق فيها من قبل بعض المؤرخين. ونتيجةً لذلك ازدادت وتفرّعت كثيراً المؤلفات التاريخية عن الأصول الإسلامية بينما أُهملتْ أبوابٌ أخرى ضخمة من تاريخ الإسلام- مثل تاريخ العباسيين، أو البوَيهيين، أو الفاطميين، أو حتى تاريخ الصفويين والعثمانيين. وقد كان هذا الوضع شائعاً حتى الستينات من القرن العشرين تقريباً، عندما أخذ الدارسون أخيراً يهتمون بما يمكن أن تسميه «القرون الإسلامية المهملة» اهتماماً متزايداً وبصورة مكبّرة.

هكذا، فإن تقليد الدعاية الدينية ضدّ الإسلام في الغرب -وهو كما رأينا تقليد عريق- يكوّن إذن الخلفية العقلية لكلّ الكتابات الغربية عن الإسلام وتاريخه في الماضي والحاضر معاً. على أننا نلاحظ أيضاً في القرن الثالث عشر ظهور عصرٍ جديدٍ في الكتابات الغربية، وظهور موقف أكثر عقلانية من الإسلام وأشدّ تقبلاً وإنصافاً له. ويعتبر هذا الموقف المتطوّر جزءاً من الحركة الفكرية والسياسية والثقافية العريضة التي تُسمى بحركة (التنوير الأوروبي)، وتعود مبادئ التنوير الفكرية إلى حدٍ بعيدٍ إلى الاكتشافات الكبيرة في العلوم الطبيعية أثناء القرنين السادس عشر والسابع عشر مثل اكتشافات

كوبرنيكـــــوس (COPERNICUS) وكبلر (KEPPLER) وجاليليو (GALILEU) في ميدان علم الفلك، واكتشاف هارفي (HARVEY) للدورة الدموية، أو اكتشافات بويل (BOYLE) ونيوتن (NEWTON) في الكيمياء والفيزياء. وهذا الترقي العلمي نتج عن تطبيق المراقبة الدقيقة والتحليل العقلي (وأحياناً التجربة)، وشجّعت الاكتشافات مفكرّي التنوير على معالجة القضايا الإنسانية والاجتماعية أيضاً حسب المذهب العقلي لأنّ هذا المذهب وجد نجاحاً كبيراً في العلوم الطبيعية. فمبادئ التنوير إذن فرضت الاعتماد على العقل المجرّد في كل نواحي الحياة والفكر؛ وأدّى ذلك إلى رفض بعض عقائد الكنيسة التي لم تتّسق مع الاكتشافات العلمية الجديدة، كما أدّى إلى قيام حركة نقدية ضد الكنيسة والمؤسسات الدينية في أوروبا وضد رجال الكنيسة ونفوذهم في التعليم والسياسة. في هذا السياق ظهرت الكتابات الغربية الأولى عن الإسلام وتاريخه يمكن أن نقول إنها كتابات علمية وليست دعائية، ومن أعظم نماذجها الكتاب المشهور (انحطاط الإمبراطورية الرومانية وسقوطها) بقلم المؤرخ غيبّون (GIBBON)، وهو كتاب يحتوي على عرض مطوّل لتاريخ فجر الإسلام كجزء من قصة تدهور البيزنطيين في المشرق. والمهمّ هنا أنّ مثل هذا الكتاب حاول أن يُمثل مجرى التاريخ بشكل عامّ دون تحيُّز وعلى أساس مصادر تاريخية مناسبة. ومهّد ذلك الميل العام في كتابة التاريخ إلى ما نستطيع أن نسمّيه «الاقتراب الوصفي» من كتابة التاريخ الإسلامي في الغرب- وهي المرحلة التي اعتمد فيها المؤرخون الغربيون لأول مرّة على المصادر الإسلامية (العربية أو غيرها) ذاتها من أجل تفسير حوادث التاريخ الإسلامي. بلْ إنّ هذا الوضع - الذي أحدث ردّ فعل من جانب مفكرّي التنوير ضد الكنيسة المسيحية وعقائدها- قاد بعض هؤلاء المفكرين إلى تأليف كتابات متعاطفة عن الإسلام والرسول، كما نرى مثلاً في كتاب (الأبطال والبطولة) بقلم كارلايل (CARLYLE) حيث صورة الرسول هنالك إيجابية جداً.

ولكن وجهة نظر الدراسات الإسلامية الغربية وتطوّرها كانت مبادئ التنوير الأوروبي بمثابة سيف ذي حدّين. فمن جهة - كما رأينا- كان اعتماد المؤرخين الغربيين لهذه المبادئ -العقلية، الإنسانية، الدعاية إلى حرية التفكير، وما إلى ذلك- سبّب تحسُّناً ملموساً في إنصاف التاريخ الإسلامي وكتابته بشكل دقيق، مبني على توفر المعلومات

الوافرة للمؤرخين من أصناف متعددة من المصادر الجديدة، ومن بينها الوثائق الرسمية (من زمن العثمانيين مثلاً). ولكن من جهةٍ أخرى، غير اعتناق هذه المبادئ النقدية طبيعة التحليل التاريخي في الغرب (وبشكل خاص معالجة النصوص) وحوّل كتابة التاريخ إلى صعيد آخر. فأخذ بعض مفكّري التنوير يطبّقون المنهج العقلي على الكتاب المقدّس - أي التوراة والإنجيل. وفي القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر تطوّرت تقنيّات فيلولوجية وأدبية وتاريخية جديدة نسمّيها بـ«النقد الأعلى»، ألقى ضوءاً جديداً- وشكوكاً جديدة- على زغم الكنيسة بأنّ الكتاب المقدّس هو نصّ مقدّس وحتّى مباشر من الله تعالى. فأشاروا مثلاً إلى صفات كثيرة في النصّ تدلُّ على أنّه نتيجة «وكالة» إنسانية- أي أنّه عمل البشر. ومع أنّ هذا النشاط النقدي كان يتوافق مع هجوم بعض مفكّري التنوير على الكنيسة وعلى تجّمد عقائدها. ولكن في رأيي لم تحثّ الإرادةُ إلى الهجوم على الكنيسة أغلبيةَ المتخصصين إلى نَقد الكتاب المقدّس، بل أثارتهم رغبتهم في العلم وفي الإدراك العقلي للأمور جميعاً. وولّد «النقد الأعلى» بطبيعة الحال اعتراضاً شديداً (وأحياناً عنيفاً) من جهة الكنيسة لمدّة طويلة وهناك حتّى اليوم بعض الكنائس وبعض المسيحيين المحافظين الذين لا يقبلون «النقد الأعلى» ولا مناهج المذهب العقلي قط، وبينها منهج التحليل التاريخي. وبالنسبة إلى كتابة تاريخ صدر الإسلام، كان لتكرير هذه المناهج وانتشارها أثر كبير، وبذلك مُهدت الطريق لظهور اتجاه ثانٍ لتاريخ الإسلام (وخاصّةً لتاريخ صدر الإسلام) وهو اتجاه نقد المصادر.

فنشاط المؤرخين الغربيين في المرحلة الوصفية، وظهور نصوص عربية كثيرة تحت إشرافهم حققها الفيلولوجيون الغربيون، ولّد بين كثير من المؤرّخين وعياً نامياً بأنّ كتابة تاريخ الإسلام عن طريق وصف محتويات النصوص العربية وحسب لا تكفي. وذلك لأنّ المؤرّخين لاحظوا في أثناء دراسة هذه النصوص والمقارنة بينها اختلافات بين المصادر ومعلوماتها عن موضوع واحد وحتى تناقضات أساسية بينها. ولذلك حاول بعض المؤرخين، ابتداءً من منتصف القرن التاسع عشر، أنْ يصنفوا المصادر وأنْ يميزوا بين مصادر «قوية» أيْ مصادر تستحقّ ثقة المؤرخ، وبين مصادر «ضعيفة»، أيْ ناقصة لا تستحق ثقته. فالمؤرخ الهولندي دي غويه (DE GOEJE) مثلاً ألّف في منتصف القرن التاسع عشر دراسة عن الفتوحات الإسلامية المبكرة نبّه فيها على التناقضات الخطيرة

الموجودة في المصادر. وإمام هذا النوع من الدراسات كان المؤرخ الألماني فلهاوزن (WELLHAUSEN) في نهاية القرن التاسع عشر. أوضح «فلهاوزن» أنّ المؤلّفات العربية لتاريخ صدر الإسلام - كتاريخ الطبري وغيره- مؤلفات مركبة من مصادر أقدم هي الآن مفقودة، وقد كتب كلاً منها مؤلّفٌ معين. فحسب تحليل «فلهاوزن» كانت كتب سيف بن عمر عن الفتوحات «ضعيفة» ومملؤة بالتناقضات في ترتيب الحوادث زمنيا... إلخ، بينما في رأيه كانت كتب علماء المدينة مثل محمد بن عمر الواقدي «قوية». والجدير بالذكر أنّ «فلهاوزن» سلك في هذا العمل نفس النهج الذي كان قد ابتدعه في دراساته المشهورة عن الكتاب المقدّس. فالافتراض الأساسي المشترك في عَمَلَي «فلهاوزن» هو أنّ المصادر القديمة، التي تعتمد المؤلفات المتبقية على مختارات منها، كانت مصادر مكتوبة ثابتة يمكن اعتبارها بمثابة وثائق. (ولذلك سمي اتجـــاه «فلهاوزن» في حقل دراسات الكتاب المقدّس «بالنظرية الوثائقية» .(DOCUMENTARY HYPOTHESIS) وافتراض «فلهاوزن» الثاني هو أنّ لكلّ هذه المصادر المفقودة شخصية أو سمة مميزة، تعكس اهتمامات كاتب المصدر الأصلي وميوله. وقد شكلت هذه المفاهيم الأساس لاتجاه نقد المصادر منذ أيام «فلهاوزن» وظلت سائدة حتى منتصف القرن العشرين تقريباً.

ولكن حينما درس المؤرخون بعناية المصادر العربية لصدر الإسلام خلال القرن العشرين، لاحظ بعضهم أنّ الأخبار المتفرقة مملؤة باختلافات في المتن بعضها طفيف وبعضها خطير، ووجود هذه الاختلافات وطبيعتها ألقى شكوكاً على فرضية «فلهاوزن» أنّ المصادر القديمة المفقودة كانت ثابتة و «وثائقية»، بل إنّ هذه الواقعة أدّتْ إلى طرح إمكانية أنّ ما لدينا هو مجرّد روايات منقولة من راوٍ إلى آخر على مدى زمن طويل، وربّما أدخل الرواة تغييراً في المتون أو عدّلوها حسب اهتماماتهم واهتمامات مجتمعهـــم. ولقد كان مبتدع هذه الرؤية العلامة المجري «غولد زيهـــــر» (Goldziher) وكانت نظريته تفترض أنّ الروايات نقلت شفهية أحياناً وتتغيّر وتتطوّر على مرّ الزمن وتنتشر في فروع مختلفة على أيدي رواة مختلفين. فدراسة الأخبار إذنْ لا تقتضي تعيين مصادر ثابتة بل يقتضي تحليل مجموعة الروايات المتعلّقة بالموضوع الذي يدرس، فهذه هي الطريقة التي تمكننا من أن نفهم كيف تطورت هذه «العائلة» من الأخبار أو تلك، وما هي مراحل نموّها وخصالها المميزة وسماتها في المراحل المبكرة والمتأخرة... إلخ. وقد نسمّي هذا المنهج «اتجاه نقد

الروايات» وهو كما ترون يعترف بتعقيد الروايات ويَفرِض على المؤرّخ أنْ يجمع أكبر عددٍ ممكن من الروايات الباقية عن أيّ موضوع ثم يُخضعها معاً للتحليل الدقيق.

وصفت حتى الآن عدّة اتجاهات غربية في دراسة التاريخ الإسلامي- الخلفية في الكتابات الدعاوية، وثلاثة اتجاهات علمية سمّيناها «بالاتجاه الوصفي، واتجاه نقد المصادر، واتجاه نقد الروايات». فلنتذكر هنا أنّ هذه اتجاهات العلمية الثلاثة متعلقة غالباً بدراسة فترة أصول الإسلام لسببين: لأنّ المؤرّخين الغربيين ركّزوا على هذه الفترة تركيزاً ملموساً كما رأينا، ولأن المصادر لهذه الفترة غير وثائقية ولذلك فهي مملوة بالإشكالات وخاضعة للتحليل الأدبي (أي تحليل مصادرها المفقودة المفترضة، أو تحليل الروايات المنقولة فيها). وكما سبق لنا القول، فإنّ دراسات القرون الواقعة بين صدر الإسلام والعصر الحديث كانت-إلى منتصف القرن العشرين على الأقلّ- عامةً قليلة العدد وغير متعّمقة، وهذا في رأيي يعود لعدم وجود عدد كاف من الدارسين الغربيين قد يحثُ بعضهم البعض الآخر على التعمّق في المادّة. وهناك ظاهرة مدهشة عن الدراسات الغربية عن تاريخ الإسلام التي عملت بين 1880 و 1950م، وهي أنّ كثيراً من المواضع المهمّة في تاريخ الإسلام لم يدرسها إلا عالمٌ واحدٌ فقط، وهذا يعني أنّه لم يوجد تنافس بين الدارسين الغربيين. فمثلاً: حتّى السنوات الأخيرة (التسعينات) لم يكن هناك سوى كتاب واحد باللغة الإنجليزية عن تاريخ الدولة الفاطمية- وهي دولة مهمّة في التاريخ الإسلامي حكمت قطراً من أهم الأقطار الإسلامية، مصر، لمدة تزيد عن القرنين! وهكذا الحال بالنسبة لتاريخ الدولة البويهية في إيران والعراق، وتاريخ اليمن الإسلامي عاماً، وتاريخ السلاجقة في الشرق الأوسط، وغير ذلك كثير. حتى في أيام أول دراساتي في الجامعة في الستينات من القرن الماضي لم يكن هناك في الولايات المتحدة سوى عالم واحد متخصّص في دراسات الشريعة الإسلامية هو جوزف شاخت (JOSEPH SCHACHT)، ولم يكن هناك في كل العالم الغربي حينئذ سوى خبير واحد في تاريخ الدولة المملوكية- أعني بذلك المؤرخ الإسرائيلي أيالون (AYALON). إنّني أقدّم لكم هذه الأمثلة لأوضح نقطة هامة، وهي قلّة المؤرخين المتخصصين في تاريخ الإسلام في هذه الفترة ، وهذا النقص في عدد الخبراء عرقل في رأيي عرقلة كبيرة تطوّر هذه الدراسات في الغرب في السنوات السابقة على منتصف القرن الماضي. وحقيقة الأمر أنّ التطوّر الصحيح لأي ميدان علمي يحتاج إلى

متخصصين يمارسون المنافسة والنقاش وبعدد كافٍ لتوليد شيء من اختلاف الآراء والتنافس العقلي والمناقشة المستمرة. ولكن حتى وقت قصير كما رأينا كان عدد المؤرخين الغربيين المتخصصين في تاريخ الإسلام قليلاً جداً، ولذلك كان التقدم في هذه الدراسات بطيئاً ضئيلاً. فمن الغريب مثلاً أن ظهر بين مؤرخي تاريخ صدر الإسلام، فيما بين منتصف القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين ثلاثة اتجاهات إلى المصادر، كما رأينا سابقاً، ولكن على الرغم من أنّ افتراضات كل هذه اتجاهات متناقضة فيما بينها إلى حدّ كبير، لم يزل كلّ هذه اتجاهات قائماً، أي أن بعض المؤرخين يؤلفون كتاباتهم على أساس المنهج الوصفي، بينما يشتغل غيرهم من المؤرخين في إطار اتجاه نقد المصادر، ويتخذ البعض الآخر افتراضات اتجاه نقد الروايات طريقة لهم في العمل أي لم تجر في مدة مائة سنة تقريباً المناقشات العلمية الضرورية لأنّ كلّ عالم أو مؤرخ كان يعمل بشكل منعزل في ميدانه الخاص.

إلا أنّ الأحوال تغيرت كثيراً منذ ستينات القرن الماضي فمنذ ذلك الوقت دخلنا في الغرب إلى مرحلة جديدة في دراسة التاريخ الإسلامي.أودّ أن ألفت انتباهكم إلى أربعة تطوّرات هي كلها في رأيي تطورات إيجابية.

أولاً: كثرت في السنوات الأربعين الأخيرة أعداد الباحثين في تاريخ الإسلام، وفي الوقت نفسه توزع الباحثون على أكثرية زوايا التاريخ الإسلامي وفتراته. وفي كثير من هذه الميادين في التاريخ الإسلامي - الدراسات المملوكية مثلاً- هناك نشاط علمي كثيف ومناقشات كثيرة وأحياناً حادّة، وإنتاج كميات كبيرة من المقالات والكتب العلمية لم تكن متخيلة حتى في الماضي القريب.

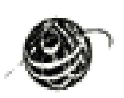
ثانياً: برز منذ الخمسينات نظام عالمي جديد بالنسبة للدراسات الإسلامية، وهو دراسة الإسلام في إطار علم تاريخ الأديان أو علم الأديان المقارن. ومع أنّ هذا لا يتطابق مع دراسة تاريخ الإسلام تطابقاً تاماً، إلاّ أنه متعلق به وإن كان يختلف عنه في تركيزه المنهجي المتأثر بعلم الأنثروبولوجيا (ANTHROPOLOGY) كما أنه يعطي دوراً أكبر إلى النظريات في تأويل الموادّ. وهدف تاريخ الأديان ليس إثبات الحوادث التاريخية. بل هدفه تفهم معنى دين الإسلام لممارسيه، عن طريق دراسة عقائدهم وطقوسهم الدينية.

ثالثاً: الكثيرون من الباحثين الجدد في التاريخ الإسلامي اليوم يتقنون اللغات الشرقية اللازمة كلغات حية، أيْ أنّ تدريب الطلبة في اللغات اليوم أقوى بصورة عامة مما كان عليه في الماضي. وهناك اليوم أيضاً عناية بالمناهج من جانب الجديد من المؤرخين أحدّ مما كان عليه الحال قبل نصف قرنٍ أو حتى قبل ربع قرن.

رابعاً: إننا نرى من جديد – في السنوات العشرين الأخيرة فقط– عودة للعناية بين بعض الباحثين بالدراسات القرآنية، ومن كلّ اتجاه: أصل النص ونقله، تطوّر تقليد القراءة وعلم التفسير..إلخ. ومع أنّ هذا الميدان يعتبر حساساً من بعض النواحي، فإنّ استئناف الدراسات القرآنية الجدية من جانب الباحثين الغربيين هو تطور مهم ودليل على نشاط الدراسات الإسلامية حالياً لأنّ دراسة القرآن الكريم من جانب الغربيين كانت راكدة لمدة طويلة . وإحياؤها إشارة إلى نموّ الدراسات الإسلامية في الغرب بصورة عامة.

لذلك اعتقد أننا حالياً على مشارف حقبة ازدهار عجيب في دراسات الإسلام وتاريخه، أو ربما تخطينا هذه العتبة. ولسوء الحظ ما يزال الموقف العدائي من الإسلام موجوداً بين بعض الناس في الغرب لأسباب دينية أو عن جهل وخوف. ولكنّي متأكّد من أنّ الازدهار في الدراسات العلمية عن التاريخ الإسلامي سيتغلب في النهاية على الخوف والجهل وقد يقودنا – مسلمي الشرق وغير مسلمي الغرب– إلى مستقبلٍ خيِّرٍ مشترك.







تأثيرات المستشرقين الألمان في البحوث الأكاديمية العربية

رضوان السيد(◆)

1

في معرض مناقشته لأطروحة صمويل هنتنغتون حول « صدام الحضارات» ، يقول فرتز شتبات F. Steppat في كتابه الصادر عام 2001 عن المعهد الألماني ببيروت، بعنوان: الإسلام شريكاً : Islam als Partner :«إنّ الغرب الأوروبي ما عرف الإسلام والمسلمين باعتبارهم خصوماً أو منافسين وحسب؛ بل عرفهم أيضاً ، وفي الماضي والحاضر، باعتبارهم شركاء في الثقافة الدينية والحضارية والكلاسيكية. كما عرفهم باعتبارهم ثقافة «عالمية» ظهر للعناية بها ودراستها علمٌ خاصٌ سُمّي بالاستشراق». وهناك عربٌ ومسلمون كثيرون اليومَ يحملون على الاستشراق حملةً شديدة . لكنّ أحداً من الجيلين السابقين ما كان يُنكرُ إسهامات المستشرقين في التعريف بالإسلام باعتباره ديانةً عالمية كبرى، واعتبار ثقافته التاريخية حقيقةً بالاهتمام والدراسة . بل إنّ كثيرين من العرب والمسلمين أفادوا من طريق التعلُّم لدى المستشرقين ، أو من طريق قراءة دراساتهم ، على المناهج الحديثة في كتابة التاريخ الإسلامي ، والعمل في مجال الدراسات الإسلامية بشكلٍ عام .

وقد ذكر الدكتور محمد عوني عبد الرؤوف الذي درس لدى المستشرق ألبرت ديتريش في الستينات ، في كتابه الصادر أخيراً بعنوان : « جهود المستشرقين في التراث

◆ مفكر ومستشار التحرير في مجلة التسامح.

العربي بين التحقيق والترجمة» (المجلس الأعلى للثقافة ، 2004) ما ذكره شتبات Steppat وأضاف : «بدلاً من لعن المستشرقين ، تعالَوا نستعرض ما قدّموه نشراً ودراسة، ونرى كيف يمكن الإفادة منه» .

والواقع أنّ ما ذكره الأستاذ شتبات وعبد الرؤوف صحيحٌ من جهتين . فهناك في العقود الأربعة الأخيرة ـ وفي العالم العربي بالذات ـ هجماتٌ قويةٌ على إنتاج المستشرقين في مجال الدراسات الإسلامية الكلاسيكية على الخصوص . وقد بلغت تلك الهجمات الذروةَ في دراسة إدوارد سعيد الصادرة عام 1978م ،والتي يمكن اعتبارُها حدّاً فاصلاً في التحول عن الاستشراق والإفادة منه . فقد اعتبر سعيد أنّ الاستشراق ليس علماً،وإنما هو من نتاج عصور الاستعمار وموروثاته في تأمُّل الثقافات غير الأوروبية . لكنّ شتبات مُحِقٌ في إفادة العرب والمسلمين كثيراً من نتاجات المستشرقين ، والمستشرقين الألمان على الخصوص ، وفي ثلاثة مجالاتٍ بالذات : التاريخ الإسلامي ، والدراسات الإسلامية الدينية والفلسفية ، وتاريخ العلوم العربية والإسلامية. وسأركّزُ في هذا الموجَز على التاريخ، والدراسات الإسلامية ، دون تاريخ العلوم . ثم أتعرضُ للإشكاليات التي أحاطت بدراسات المستشرقين الألمان في المجال العربي في النصف الثاني من القرن العشرين .

أكثر الدراسات الاستشراقية الألمانية تأثيراً في الكتابة الأكاديمية العربية عن التاريخ الإسلامي المبكر ، وإلى عقود قليلةٍ مضت ، دراسةُ يوليوس فلهاوزن J. Wellhausen بعنوان : الدولة العربية وسقوطها -Das Arabicshe Reich und sein Sturz عرف الأكاديميون العرب دراسة فلهاوزن في البداية من خلال ترجمتها الإنجليزية ، ثم ترجمت إلى العربية مرتين في الأربعينات والخمسينات من القرن العشرين . ومنذ الثلاثينات وحتى الثمانينات ظلّت محلّ اعتماد الدارسين العرب وثقتهم في ثلاثة مجالات : تحديد حقبة ما يُسمّى **بالدولة العربية** بأنها الفترةُ الواقعةُ بين وفاة النبي عام 632م وحتى سقوط الدولة الأموية عام 750م . **و اعتماد تاريخ الطبري** (الذي نشره دي غويه للمرة الأولى) مصدراً رئيسياً للتأريخ لتلك الحقبة أو ذلك العصر . وأخيراً اعتماد الطريقة الهرمونوطيقية في قراءة النصّ وتأويله ومقارناته . والمعروف أنّ فلهاوزن – وهو من كبار دارسي العهد القديم في الأصل – اعتبر الإشكالية الرئيسية في الدولة العربية الأولى ،

إشكاليةً ذات طابع قومي ، أي بين العرب والعجم ، أو العرب والفُرس . وقد وافق ذلك هوى كُتّاب التاريخ العربي في المرحلة القومية ، أي في ما بين الخمسينات والثمانينات . ولذلك فقد انطلقوا من هذا التحديد الفلهاوزني ليتحدثوا عن وعيٍ قوميٍّ عربيٍّ مبكرٍ يعودُ للقرن السابع الميلادي . نجدُ ذلك لدى كبير المؤرخين العرب المعاصرين : عبد العزيز الدوري ، كما لدى آخرين كثيرين من أساتذة الجامعات المصرية والسورية والعراقية في الخمسينات والستينات والسبعينات . ويُضاهي ذلك في الأهمية لدى المؤرخين العرب تلك الثقة التي أظهرها فلهاوزن بالمصادر العربية للتاريخ وعلى رأسها كما سبق القول «تاريخ الطبري» . وطريقتُهُ كما هو معروف فيلولوجية ، تظلُّ قريبةً من النصّ، وتقارن وتصدّق أو تنفي بعقلانيةٍ انتقائية يغلبُ عليها الذوق أوالنزوع الشخصي. وقد صمدت هذه الطريقةُ طويلاً لدى العرب المُحْدثين والمعاصرين ، سواءً ذكروا فلهاوزن في كتاباتهم عن التاريخ الإسلامي الأول أم لا . بيد أنّ ما لم يصمدْ ذلك الربط الفلهاوزني بين فترة الخلفاء الراشدين (632-661م) وفترة الخلفاء الأمويين (661-750م) ، ذلك أنّ الراديكاليين من اليساريين والإسلاميين ما لبثوا أن فصلوا الراشدين عن الأمويين ، باعتبار الأمويين مغتصبين للسلطة ومستبدين تارةً ، أو باعتبارهم منحرفين عن الإسلام تارةً أخرى .

ومع أنّ عبد الرحمن بدوي قام في الخمسينات أيضاً بترجمة بحث فلهاوزن عن «الخوارج والشيعة» وهما الحزبان السياسيان/ الدينيان اللذان ظهرا في القرن السابع في نظره ؛ فإنّ مقولته عن طرائق ظهور الجماعات الدينية في الإسلام ما تركت تأثيراً كبيراً بعكس كتابه عن الدولة العربية . ويبدو أنّ ذلك عائدٌ إلى غرق فلهاوزن في تفصيلات نصوص الطبري عن هذين الحزبين ، دونما محاولة للتنظير ، إلاّ ما قاله عن الأصول الإيرانية الممكنة للتشيع، والأصول القَبَلية للخوارج، وهما أمران سُرعان ماتخلّى عنهما الدارسون ؛ في الوقت الذي عرف فيه الدارسون العرب في الستينات نظرياتٍ أخرى عن ظهور الجماعات الدينية ، من بينها فَرَضيّة ماكس فيبر . وما ترجم أحدٌ لسوء الحظّ مقالة فلهاوزن عن تكوّن الجماعة الدينية الإسلامية الأولى بالمدينة، ومن ثَمّ لم يعرف الدارسون العرب طريقته في نقد النصّ ، وفي تأمُّل النصوص الدينية بالذات .

والطريف أنّ مستشرقاً ألمانياً معاصراً لفلهاوزن هو تيودور نولدكه Theodore Noldeke

لقي كتابُهُ عن «تاريخ القرآن»، شـهرةً كبيرةً لدى الأكاديميين العرب ، مع أنَّ أحداً لم يترجمه ، وما قرأه كثيرون بالألمانية أيضاً . وقد سألْتُ عبد الرحمن بدوي بالقاهرة أواخر الستينات عن سبب شُهرة نولدكه وكتابه لدى العرب والأتراك، وتكرار اسمه في الدروس ـ مع أنّ أحداً لم يقرأه تقريباً ، فأخبرني أنّ الشيخ أمين الخولي قرأ الكتاب ، ورغب في ترجمته ، ثم ما تحقق ذلك* . وما تُرجم لنولدكه غير كتابه الصغير عن إمارة الغساسنة بالجُولان قبل الإسلام ، لكنّ أحداً لم يهتمْ لها ، لاقتصاره على محاولة تركيب أو إعادة تركيب سلاسل نَسَب الأُسرة الغسّانية استناداً إلى أبيات من الشعر الجاهلي ، وأخبار المؤرخين البيزنطيين عنهم .

أمّا جهـودُ المستشرقين وعلماء الساميات الألمان في تاريخ العرب قبل الإسلام ، ومن Glaser وحتى Von Wissmann وألتهايم وماريا هوفنر النمساوية ، فقد استوعبها العراقي «جواد علي» في كتابه : المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام. فقد أحصيتُ له رجوعهُ إلى ستةٍ وعشرين كتاباً ألمانياً وزُهاء الخمسمائة مقالة في المجلدات التسعة لكتابه المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام. وهي تعودُ جميعاً إلى ما قبل الستينات من القرن العشرين.

ولا يُضاهي فلهاوزن في التأثير على الكتابة التاريخية العربية الحديثة غير كارل بروكلمان Carl Brockelmann، الذي تُرجم له أولاً كتابُهُ : تاريخ الشعوب الإسلامية ؛ لكنْ عن الترجمة الإنجليزية .وما انتهت ترجمةُ عمله الضخم : تاريخ الأدب العربي حتى الثمانينات . لكنّ الكتابين كانا وما يزالان عظيمي التأثير . أما الأول فلإيجازه وشموله ووصوله لأربعينات القرن العشرين . ولذلك فقد صار بمثابة Text book للطلبة في السنوات الجامعية الأولى ، وسار على نهجه كثيرون في تأليف مذكّراتٍ لطلبتهم . وهو بخلاف فلهاوزن لا يملكُ نظريةً لتفسير التاريخ الإسلامي الأول أو المتأخّر ، ولذلك لم يُثر حساسية أحد . أمّا كتابُهُ الآخر عن التُراث العربي حتى القرن التاسع عشر ؛ فقد سحر كلُّ دارسي الكلاسيكيات بالمعلومات الهائلة التي أوردها عَبْر عملٍ دؤوبٍ لأكثر

---

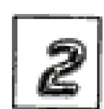
* صدرت قبل شهرين (تشرين الأول / أكتوبر 2004م) ترجمة عربية للكتاب قام بها د.جورج تامر بدعمٍ من مؤسسة أديناور. وتصدر ترجمة عربية أخرى للكتاب نفسه عن دار المدار الإسلامي ، قام بها الأستاذ عمر لطفي العالم وآخرون، عام 2005م. وقارن بمراجعة أولية للترجمة الجديدة في باب «متابعات» في هذا العدد.

من أربعين عاماً عن المخطوطات العربية في شتى المجالات ، وشتى العصور ، وفي ترتيب تحقيبي يشبه أن يكونَ تاريخاً ثقافياً للإسلام العربي خلال اثني عشر قرناً . والمعلوماتُ التي أوردها بروكلمان ما عادت صحيحةً إلاّ بنسبة 50٪ ، لكنّ تحقيبه لعصور الآداب والدول والثقافات ما يزالُ محلّ اقتباسٍ من أكثرالدارسين والعاملين في مجال الثقافة العربية الكلاسيكية . وقد حلّ محلّه الآن للقرون الأربعة الأولى من تاريخ الثقافة العربية- الإسلامية كتاب فؤاد سزكَين، الذي تُرجم أكثره أيضاً إلى العربية . لكنّ كتاب سزكَين لا يُستخدمُ فقط بسبب معلوماته الغزيرة ؛ بل بسبب اتجاهه الأيديولوجي الذي يُدافعُ عن صحة السُنّة النبوية ، وعن التاريخ المبكّر للتدوين في الإسلام ، وعن عبقرية المسلمين في الإنتاج العلمي .

قلتُ في ما سبق إنّ كتاب نولدكه Noeldeke عن القرآن اشتهر كثيراً لدى الدارسين العرب والمسلمين ، لكنه لم يؤثّر لأنّ أحداً لم يقرأْهُ أو يُترجمه . أما الذي أثّر كثيراً في الدراسات الدينية الإسلامية وما يزال فهو إغنتس غولدزيهر Goldziher من خلال كتابيه : العقيدة والشريعة في الإسلام (الذي تُرجم عن الفرنسية)، ومذاهب التفسير القرآني (الذي تُرجم عن الألمانية في الخمسينات) . فمنذ ترجمة هذين الكتابين صارا مقروءَين ومعتمدين سواءً لجهة تحديد علم الكلام ، وعلم الفقه، أو لجهة تقسيم اتجاهات التفسير القرآني إلى : تفسير عقلاني ، وتفسير بالمأثور، وتفسير فيلولوجي ، وتفسير صوفي، وتفسير باطني . وكان أُستاذُ مادة التفسير بالأزهر يقول لنا في درس التفسير : نحن نبدأُ دائماً بذَمّ غولدزيهر ، ثم نعود للاقتباس والتعلُّم منه . وقد ظلّ كتاب غولدزيهر في العقيدة والشريعة معتمداً لدى الدارسين والطلاب ، حتى تُرجم في الستينات كتاب لوي غارديه وقنواتي في اللاهوت المقارن بين المسيحية والإسلام ، عن الفرنسية .

أمّا الدراسات الفلسفية الإسلامية ، وتاريخ الفلسفة فقد أثّر فيها كثيراً كتاب دي بور de Boer القديم : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، الذي ترجمه محمد عبد الهادي أبو ريده، المتخرج من ألمانيا قبل الحرب الثانية . ثم ترجم أبو ريدة كتاب : مذهب الذَرّة عند المسلمين ، في الأربعينات أيضاً . وقد اهتمّ أبو ريدة فيما بعد بترجمة كتاب آدم متز A. Metz نهضة الإسلام ، إلى العربية بعنوان : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع

الهجري . فصار إلى جانب كتاب «حضارة العرب» «لغوستاف لوبون» معتمداً لدى الطلاب والدارسين باعتباره أول تاريخ ثقافي للإسلام وحضارته. وعرف الدارسون العرب دراسات شيدر Schaeder ، وباول كراوس، وماكس مايرهوف من ترجمات عبد الرحمن بدوي لها. وعندما ذهبْتُ للدراسة بالأزهر أواسط الستينات كانت تلك الدراسات ما تزال سائدةً بين الأساتذة والطلاب . والمعروف أنّ نزاعاً كبيراً نشِبَ حول مسألة « الأصالة » وعلاقة الفكر الفلسفي العربي بالترجمات عن اليونانية والسريانية بالجامعة المصرية في الأربعينات. وفي حين اتجهت مدرسة مصطفى عبد الرازق للبحث عن الفكر العربي الإسلامي الأصيل ، ظلّ عبد الرحمن بدوي وآخرون من تلامذته يعتبرون الفلسفة الإسلامية الحقيقية هي تلك المقَلّدة والمؤوّلة والمتناغمة مع الفلسفة الكلاسيكية . وبدوي أثّر في أجيال من دارسي تاريخ الفلسفة ليس فقط من خلال ترجماته عن المستشرقين الألمان ؛ بل من خلال ترجماته كذلك لغوته وشوبنهاور وشليغل وكانط وغيرهم من الفلاسفة والمفكرين الألمان وكتاباته الكثيرة عنهم أو المتأثرة بهم .



تبدو تأثيرات المستشرقين الألمان اليومَ أثراً من آثار الماضي . ولا يرجعُ ذلك إلى النزعة الإسلامية الجديدة المتنكّرة لكل ما هو استشراقي أو غربي فقط ؛ بل لقلة الترجمات عن الألمانية بشكلٍ عام، ثم لسيطرة الفرنسية ، والآن الإنجليزية في مجال الدراسات الجديدة عن كلاسيكيات الإسلام ، وعن الظواهر الإسلامية الحديثة والمعاصرة ، وأخيراً بسبب تغير مناهج البحث ، وثورة العلوم الاجتماعية . فكتاب Fuek عن فقه اللغة العربية ظلّ مؤثراً عند العرب لأنّ عبد الحليم النجار ترجمه في الخمسينات، بينما ترجم رمضان عبد التواب كتاب بروكلمان في فقه اللغات السامية ، فترك التأثير نفسه . والطريف أنه لا أحد من شبان الدارسين العرب للكلاسيكيات يعرفُ أنّ De Goeje هو الذي نشر تاريخ الطبري للمرة الأولى؛ بينما يعرفون جميعاً كتيّب دي غويه الصغير عن القرامطة ، إحدى الفِرَق الدينية المتطرفة في الإسلام ؛ لأنه تُرجم إلى العربية – وقد ظلّ مستعملاً حتى تُرجمت كتابات هاينز هالم الألماني عن

القرامطة والفاطميين قبل عقدٍ من السنين . وقد تحدث كثيرون في عدة مراجعاتٍ عن كتاب هلموت ريتّر عن التصوف الإسلامي : بحر الروح Das Meer der Seele ، لكنّ الكتاب نُسي لأنه لم يُترجَمْ ، ولأنّ كتاب ماسينيون عن الحلاّج سيطر في السوق لكثرة العارفين بالفرنسية* . ولا يعرفُ الدارسون العرب عن ريتّر الآن إلاّ أنه نشر مقالات الإسلاميين للأشعري ، وأسرار البلاغة للجُرجاني . وفي العقدين الأخيرين اشتهرت لدى العرب أنّا ماري شيمّل بسبب ترجمة بعض كتاباتها الصوفية عن الإنجليزية وليس عن الألمانية ، وما اشتهر عنها من حبٍّ للإسلام والمسلمين.

والواقع أنّ الباقي من الاستشراق الألماني في وعي الدارسين العرب في العقود الأخيرة آتٍ من مؤسستين : المعهد الألماني ببيروت ، بمنشوراته الكثيرة بالعربية والإنجليزية والألمانية - ومعهد دراسات العلوم العربية والإسلامية بجامعة فرانكفورت، والذي يديره الأستاذ فؤاد سزكين ، ويُصْدرُ مجلة علمية ، وقد جمع ونشر وصوّر ما يزيد على الخمسمائة نصٍ ومخطوطٍ ودراسةٍ في العقود الثلاثة الأخيرة - وأخيراً وليس آخراً مجلة « فكر وفن» التي تُعرّفُ بالنتاجات الألمانية عن العرب والإسلام والشرق ، ومن ضمنها أعمالُ المستشرقين الدارسين الألمان الشباب؛ في الترجمة عن العربية ، وفي دراسة الظواهر العربية المعاصرة .

قبل شهور صدر في ترجمةٍ عربيةٍ جيدة كتاب البارون فون أوبنهايم عن البدو في أربعة مجلدات . وقبل ثلاثة شهور صدر كتاب شتبات السالف الذكر بعنوان «الإسلام شريكاً» في سلسلة عالم المعرفة الكويتية الشعبية . وقبل أسابيع أخبرني ناشرٌ عربيٌ أنّ كتاب أُستاذنا جوزف فان إس:Van Ess اللاهوت (علم الكلام) والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة ، سيصدر قريباً بالعربية .

وفي إحدى عشيات الربيع الماضي جاء إليّ ناشرٌ عربيٌ بترجمةٍ مخطوطةٍ لكتاب نولدكه في تاريخ القرآن السالف الذكر ، لأنظر فيها ،وأكتب لها تقديماً إنْ أعجبتني. ووجدتُ الترجمة جيدةً فعلاً ، لكنّ الكتاب ماعاد له ذلك الوهج الذي يستحقُّ معه الترجمة ، مثلما كان عليه الأمر أيام الشيخ أمين الخولي قبل خمسين عاماً . وهذا سببٌ

---

* صدر أواخر العام 2004م جزؤه الأول مترجماً إلى العربية .

آخرُ لتضاؤل تأثير الاستشراق التاريخاني والفيلولوجي ، الألماني وغير الألماني. أما الاستشراق الجديد فتسودُهُ نزعةُ مُراجعةٍ تفكيكية تتصل بالأجواء السائدة في حقبة ما بعد الحداثة ، ووسط الهجمة المستشرية على الإسلام . وتظلُّ المعرفةُ متعة ، لكنَّ «التشاؤمية الثقافية» في بيئاتنا تعطيها طعم العلقم ، سواءٌ أكانت من نتاج المستشرقين ، أم أساتذة العلوم السياسية ، أم الاستراتيجيين .

ما كان الاستشراق الألماني أو غير الألماني قناةً رئيسيةً في التعريف بالعرب والإسلام، أو التواصُل بين الغرب والشرق . وقد انفتحت قنواتٌ ونوافذ كثيرةٌ ، وانسدَّت أُخرى ، ومن بينها الاستشراق بمعناه القديم . وقد حلَّ محلَّ المستشرقين الأنثروبولوجيون من دُعاة الطبائع الأصولية والدموية للإسلام ، وصراع الحضارات. ويتهرب الشبان المهتمون بالتراث أو الحاضر العربي من أوروبا وأميركا وآسيا من التسمية بالمستشرقين ، ويقولون: إنهم معنيون أومهتمون أومتخصصون بهذا الأمر أو ذاك من الماضي أوالحاضر العربي والإسلامي . ويحب الأميركيون التسمية بدراسات الشرق الأدنى والأوسط كما هو معروف . وهكذا ينقضي الاستشراق تدريجياً دون أن يجد من يترحم عليه ، في الغرب أو في الشرق .

* * *





عقائد "نهاية العالم" في الفكر الغربي

إلياس بلكا (*)

لم يعد خافياً اليوم أن من أهم أسباب الدعم الغربي -والأمريكي خاصة- للكيان الصهيوني: العقيدة التي بمقتضاها سيعود المسيح عليه السلام مستقبلاً إلى الأرض، لكن من أهم شروط هذه العودة تجمع اليهود في القدس وما حولها. لذلك يلزم تشجيع هؤلاء على الاستقرار بفلسطين تمهيداً وإعداداً لظهور المخلّص. هكذا تفكر طوائف مهمة ومؤثّرة في الحياة السياسية الأمريكية[1].

ومن جهة ثانية، توجد جماعات دينية أخرى لا تعتقد في عودة المسيح، لكنها مع ذلك تبشّر بألفية سعيدة تنتظر البشرية، وتسعى إلى تدشينها بالثورة أو بالدعوة، أو بهما معاً.

ومن جهة ثالثة يعتقد الكثيرون في نهاية وشيكة للعالم، حيث يخرّب كل شيء وينهار نظام الكون. وكلما أطل رأس قرن جديد، أو ألفية جديدة، ظن هؤلاء أن القيامة قاب قوسين أو أدنى. وتفصيل هذه المعتقدات وتأريخها وبيانها يتطلب تأليفاً مستقلاً، خصوصاً أنها متشابكة جداً. فغرضي في هذه المقالة هو أن أعرف القارئ ببعض أهم هذه الطوائف، وببعض الوقائع والأفكار التي ارتبطت بهذا النمط من النظر إلى المستقبل، حتى يكون على بينة من حيوية هذه الاعتقادات اليوم ومن تأثيرها على مجريات الأحداث الدولية.

* أستاذ وباحث أكاديمي من المغرب.

عقيدة المخلّص:

من الغريب فعلاً أن فكرة المخلص تكاد توجد في جميع الأديان الكبيرة[2]. لكنها كانت أوضح ما تكون عند اليهود. يقول الحاخام شوكرون: إن العصر الذهبي للإنسانية لا يقع في ماضٍ غابرٍ وغامض، كما يعتقد الوثنيون، بل في المستقبل[3].

قبل ظهور المخلص تكون اضطرابات كبيرة في العالم، ويتجمع شتات اليهود في أرضهم الأصلية (يعني فلسطين)، فتتأسس هناك إسرائيل من جديد، ويجيء المخلص، فتعود الهيمنة إلى التوراة، وتصبح القدس عاصمة العالم الروحية[4].

آنذاك فقط يتحقق التوحيد الحق، وترتفع مملكة الله في الأرض كلها، ويسود السلام العالم، ويتوقف القتال[5].

ويقول شوكرون: إن اليهود لم يعترفوا بأن المسيح هو المخلص؛ لأنه لم يحقق السلام والأخوة في العالم، ولم يُقِم مملكة الله في أرضه. ولذلك نحن نقول: إن المخلص لم يأت بعد، فعلينا انتظاره، والكفاح لتقريب زمانه.

يقول كاتب مقالة «المخلص» بالموسوعة: «إن رسالة محمد هي- من بين كل آمال اليهود القديمة في المخلص- الحدث الأكثر فجاءة والأشد إحباطاً لهم»[6].

وقد انتقلت هذه العقيدة إلى المسيحية، حيث أصبح أصحاب هذا الدين الجديد ينتظرون عودة المسيح إليهم، أو ظهور مخلص آخر[7].

ويظهر أن المسيحيين الأوائل شغلوا كثيرا بهذا الموضوع[8]. وهذا الانشغال لا يزال مستمرا في طوائف كثيرة من المسيحيين إلى اليوم، خصوصا في طائفة المورومون التي تأسست بالولايات المتحدة سنة 1830م، وفي أتباع إيرفين الذين استقلوا بكنيسة خاصة. فهؤلاء كلهم يعيشون على أمل أن يشهدوا عودة المسيح عليه السلام[9]. إضافة إلى طائفتي المجيئية وشهود يهوه كما سيأتي، وطوائف «المولودين ثانية» اليوم.

الجماعات الألفية بالغرب:

يقصد بهذه الجماعات مجموع الاتجاهات الدينية التي تعتقد أن الإنسانية توشك أن تدخل مرحلة جديدة -حوالي ألف سنة- من عمرها، حيث يعم السلام و الرخاء العالم. وبعض هذه الاتجاهات تربط ذلك بعودة المسيح، وبعضها لا.

مصدر هذا الفكر هو بالخصوص كتاب القيامة ليوحنا الذي يبشر في عبارات غامضة بهذه الألفية القادمة.

وقد انتشرت هذه الحركات الألفية، وحاولت تحقيق هذا الوعد، باستعجاله[10]. وكان هذا هو شعار الحرب الصليبية الأولى ضد المسلمين، لقد ذهب أولئك إلى القدس لتدشين ألفية المسيح. ثم تعددت المحاولات والثورات لأجل تحقيق هذا الهدف، من أهمها حركة طانشيلم بمنطقة أنفرس شمال بلجيكا حاليا، بين سنتي 1110 و 1115م. وحركة «أود النجم» بغرب فرنسا، من سنة 1140 إلى 1150م. وحركات أخرى في سنوات 1224، و 1251م[11].

فلما جاء دوفلور أعطى لهذه الاتجاهات دفعة جديدة بتفسيره الخاص للتاريخ، حيث صرح –في شرحه لكتاب القيامة– بأن عصر روح القدس قد أقبل. والمفروض أن تكون بدايته سنة 1260م[12].

في هذه السنة وبعدها نشأت حركات كثيرة أهمها كان في سنوات: 1295، 1300، 1307، 1420م. وكان صدامها مع الكنيسة والحكام المدنيين كبيرا[13].

وجاء عصر النهضة، وفيه حدثت أكبر محاولة «ألفية»، وهي الثورة الكبرى للفلاحين الألمان سنة 1525م، والتي انضم إليها مونزر –صديق لوثر–، وأسس في ولاية ويستفالي «مملكة القدس الجديدة»، ولكنها لم تدم طويلا[14].

وكان لهذه الثورة أثرها على أوربا في القرن التاسع عشر، ولأهميتها درسها إنجلز في كتابه: ثورة الفلاحين[15].

وفي نهاية القرن التاسع عشر تمخضت عن هذه الحركات الألفية المتنوعة جماعتان مهمتان، لهما اليوم وجود كبير، وتعتبر عقيدة الألفية من عقائدهما الأساسية، وهما:

1) المجيئية، أو السبتية. يقصد بهذا: المذهب الذي ينتظر رجوع المسيح عند آخر الزمان. ومؤسسه بأمريكا هو ميلر، الذي درس كتاب دانيال وكتاب القيامة، وتوصل بحساب الحروف إلى أن عودة المسيح إلى الأرض ستكون حوالـــــي 1843م.

وقد انقسم أتباعه بسبب عدم تحقق هذه النبوءة، وأهم فرقهم: مجيئية اليوم السابع. وهؤلاء تبعوا امرأة تدعى إيلين كولد آرمون (1827- 1915م)، التي «تلقت» وحياً سماوياً

بيّن لها متى ستقع بالضبط بشارات الأناجيل ونبوءاتها، كما بيّن لها أموراً تخص جماعتهم. ولذلك فتفسيرها للإنجيل مصدر مقدس بالنسبة لأتباعهـــا[16].

وعدد «الجيئيين» في تزايد مطرد، وفي أكثر أنحاء العالم، وقد انتقل عددهم سنة 1981م من ثلاثة ملايين عضو إلى ستة ملايين ونصف سنة 1988م، نسبة 70٪ منهم بآسيا وإفريقيا وأمريكا الجنوبية[17].

2) شهود يهوه: تأسست هذه الجماعة بالولايات المتحدة سنة 1874م على يد روسل، الذي اقتنع بأن عودة المسيح إلى العالم لن تكون مرئية ومشاهدة للناس، بل لا يراها إلا المؤمن، وبقلبه لا بعينه. وهذه العودة ستبدأ سنة 1874م، وبعدها بقليل تبدأ الألفية السعيدة[18].

أخذ روسل يسافر كثيرا، ويجوب البلدان، داعياً إلى هذه الأفكار، ومبشراً بقرب الألفية المنتظرة، فاستجابت له جماعات من الناس، اتخذت لنفسها اسم «شهود يهوه»[19].

بعد وفاة روسل خلفه القاضي رو ذفورد الذي كان له فضل بيان المذهب وتقعيده وتدوينه. وقد حدد هذا القاضي تاريخ 1925م لانبعاث الناس الأخيار، وعودتهم إلى الدنيا، ولأجلهم بنى منزلا بكاليفورنيا، لكنه مات سنة 1942م دون أن يرى أحداً من الموتى يسكن هذا المنزل[20].

وشهود يهوه اليوم لا يحددون لهذه الألفية زمناً، بل يكتفون بالقول: إنها قريبة. ولهم نشاط كبير في الدعاية لأفكارهم، حتى إنهم يطبعون كتبهم بملايين النسخ، ويترجمونها إلى عشرات اللغات. وعددهم حوالي مليونين ونصف، ربعهم بالولايات المتحدة[21].

فهاتان الجماعتان أدمجتا «الفكر الألفي» في معتقداتهم، كما فعلت «الهيبي»، وبعض الحركات بأمريكا الجنوبية[22]. لكن ما زالت توجد حركات أخرى حافظت على هذا الأمل في اقتراب زمان الألفية السعيدة، لكن هذا الاعتقاد لا يشكل جزءاً من نسقها المذهبي، بل هو كل مذهبها ومحور أفكارها، وهي التي تسمى بـ: «الحركات الألفية» خاصة، Mouvements Millenaristes. ويوجد منهم بالاتحاد الأوربي أكثر من 300 ألف عضو، يتزايدون سنة بعد أخرى[23].

نهاية العالم: أمثلة من العصر الوسيط

شكّل موضوع أسباب سقوط إمبراطورية روما أحد أهم الإشكالات التاريخية التي وقف عندها مؤرخون وفلاسفة كثر، فتأملوها ودرسوها وأفردهـــا بعضهم بالتصنيف[24]. وهذا موضوع كبير لن أدخل فيه، لكن الذي أذكره هنا هو أن بعض الباحثين يقول: إن من أسباب سقوط الإمبراطورية انتشار العقيدة المسيحية حول قرب زمان القيامة وأن العالم يوشك أن ينهار. ولذلك عوض أن يحارب الناس لحماية الإمبراطورية، كانوا ينتظرون سقوطها. لقد ساهمت هذه العقائد في إضعاف روح الدفاع وغلبة مواقف السلبية والانتظار[25].

وفي عام 575 هـ الموافق لسنة 1179م أجمع المنجمون على أنه بعد سبع سنوات ستجتمع الكواكب في برج الميزان، ولما كان هذا البرج هوائيا، فسيترتب على هذا كارثة كبرى فتقع زلازل وعواصف ورياح شديدة، ويكون ذلك نوعا من الطوفان الهوائي، كما كان في عهد نوح ـ عليه السلام ـ طوفان مائي باجتماع الكواكب في برج الحوت[26].

ويبدو أن خبر هذا التنبؤ انتقل من العالم الإسلامي إلى الأندلس، ومنها إلى أوربا، وذلك عن طريق مجموعة كتابات عُرفت بـ«رسائل جون الطليطلي»، وكان هذا سنة 1179م[27].

وجاءت ليلة اليوم الموعود في سنة 582 هـ، سبتمبر عام 1186م، وفعلا تجمعت الكواكب في برج الميزان، ومع ذلك لم تر ليلة مثل الموعودة في سكونها وهدوئها، وقل هبوب الرياح على خلاف عادتها، حتى قلق الناس لذلك[28].

والمقصود هنا أن وقع هذا الخبر على أوربا كان شديدا، وأحدث فيها نوعا من الفوضى العامة: في ألمانيا حفر الناس الكهوف، وأمر الأسقف الأكبر بالصيام، وفي بيزنطة تم سد نوافذ القصر الإمبراطوري. وانتشر الرعب في الناس[29].

وفي سنة 1499م تنبأ ستوفلر بأن طوفاناً جديداً سيحدث في شهر فبراير 1524م؛ لأن كواكب كثيرة ستكون آنذاك ببرج رطب. ولما اقترب هذا الوقت انتشرت الفوضى، وطلب الناس من بعض الملوك أن يحددوا ملاجئ يهربون إليها وتجمع الكثيرون انتظارا للخطر القادم، وكثيرون باعوا منازلهم وأثاثهم ولجؤوا إلى السفن. جاء فبراير 1524م، وكان شهر جفاف ممتاز قل نظيره[30].

مثالٌ حديث: سنة 2000م عام النهاية :

وهذا من أحدث الأمثلة في موضوعنا هذا. لقد قال أحد العرافين: «خلال عام 1999م، وتحديدا في يوليو، ستقع أحداث كونية كبرى، ستهز البشرية كلها، وستكون أمرا عظيما. ستكون إما انفجارات نووية وإما سقوط نيازك من السماء ستمس البشرية كلها، وستقضي على ثلاثة أرباع الحياة الإنسانية»[31].

وقد اعتقدت طوائف من المسيحيين أن العالم سينتهي حوالي سنة 2000م، أي على رأس الألفية الثالثة، فسارعت إلى الاستعداد لذلك بالانتحار واللحاق بالسماء. ومن الأمثلة المؤسفة لهذا ما وقع بأوغندا، يوم 17 مارس 2000م حيث قامت الطائفة بتفجير الكنيسة وإحراقها في انتحار جماعي، وصل عدد ضحاياه إلى 530 قتيلا بما فيهم 78 طفلا. وكان من بين المنتحرين زعيم الطائفة الكنسية كيبويتر واثنان من معاونيه[32].

* * *

1 - انظر مقال: السلام مستحيل قبل ظهور المخلّص بشهرية «العالم السياسي»، ملحق لوموند بالفرنسية:

Le monde diplomatique, Septembere2002, p10-11.

2- انظر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ص 176- 177. مقال مذهب انتظار المخلص بالموسوعة الفرنسية:

Encyclopaedia Universalis, article Messianisme.15/8. وقارن ذلك بالفصل الطويل في بيان بشارات التوراة الإنجيل بمحمد، والذي كتبه رشيد رضا في: تفسير المنار، 9، 221 وما بعدها، الأعراف 157.

3- في كتابه: ترجمة العنوان: اليهودية: المعتقدات والمبادئ، Le judaisme, doctrines et preceptes, p50

4- Le judaisme,p 59-60

5- Le judaisme,p 60

6- Le judaisme,p 61

7 - تكاد المسيحية أن تكون ديانة تاريخية تحمل رؤية نهائية عن مراحل الوجود البشري، وهذا ما شجع على ظهور الحركات الألفية والمخلصة وأفكار النهايات، راجع في الطابع التاريخي لهذا الدين، تاريخ الفلسفة،

Histoire de la philosophie, 6/p7a.

8- التاريخ المختص للمسيحية. Courte histoire du christianisme, p22

9- Courte histoire du christianisme, p99-10 والمذكور Edouard Irving واعظ اسكتلندي توفي سنة 1834.

10- مقال عقيدة الألفية. Encyclopaedia Universalis. Article Millenarisme, 15/374

11- Etuudes de L'Etoile. Tachelm, Encyclopaedia. Uni. Art. Millenarisme 375/ 15.

12- Art. Millenarisme. L'esoterisme, p38 - 13 - 375/ 15, L'Ency, Uni.

13- L'esoterisme, p38, Ency, Uni, Art, Millenarisme'L, 15/375.

14- Ency, Uni, Art, Millenarisme'L, 15/375.

15- Thomas Munzer, Ency, Uni, Art, Millenarisme'L, 15/375. من المصلحين الدينيين الألمان، درس الإلهيات الوسيطة والفكر الإنساني للنهضة، وأعدم عقب الثورة سنة 1525م.

16 - Ency, Uni, Art, Millenarisme, Et article Messiansime, 15/8.

17- Ency. Uni. Article : L'Advemtisme, 1/293-294. اسم هؤلاء : Les adventistes 7 emegour (Wiliam Miller 1782-1849)

18- Ency. Uni. Art: Adventisme 1/294. المرأة: Ellen Gould Harmon:

19- Ency. Uni.Art: Temoins de Jehovah . 254/ 22. المؤسس: Charles Taze Russell (1916-1825)

20- Ency. Uni, Art: Temoins de Jehovah. 22/254.

21- article: Temoins de Jehovah, 22/254. القاضي: J.F. Rutherford

22- Art Temoins de Jehovah , 22/254.

23- Ency. Uni. Art Millenarisme, 15/ 376.

24- (مقال: المجتمع واللاعقلانية بشهرية العالم السياسي)

Article: Irrationnel et Societe, In: Le Monde Diolomatique P28, September, 1997.

25- منهم مونتيسكيو في كتابه: تأملات حول أسباب عظمة روما وانحطاطها.

26- راجع: Courte Histoire du Christianisme 42-41

27- هذا الخبر ورد في مصادر إسلامية وأوربية، انظر: الكامل في التاريخ لعز الدين ابن الأثير، 9/ 174-175، حوادث سنة 582.

مفتاح دار السعادة ص 459- 460. وقارن بـ: Quelques sciences captivantes, P 206, L'astrologie, P97

28- انظر: L'astrologie. P.97

29- مفتاح دار السعادة ص 459. L'astrologie P97, Quelques sciences captivantes, P206

30- L'astrologie, p97, Quelques sciences captivantes, P206

31- L'astrologie, P/ 98 - 31 المتكهن هو: Johannes Stoffler

32- راجع اليومية الدولية العربية: "الحياة"، يوم 10 سبتمبر 1997، الصفحة الأخيرة.

33- تناقلت وسائل الإعلام الدولية هذا الخبر في حينه – انظر مثلا:

Article: Uganda Cult blaze Death toll put at 530. In: Arab News, 23 March 2000. P3

المراجع :

1) تفسير المنار لرشيد رضا، دار المعرفة، بيروت طبعة ثانية.

2) الكامل في التاريخ لعز الدين بن الأثير دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2, 1967.

3) مفتاح دار السعادة، لأبي عبدالله ابن القيم، دار الكتاب العلمية، بيروت، 1998.

4) المعتقدات الدينية لدى الشعوب لجفري بارندر ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، عدد 173, 1993، الكويت.

5) جريدة الحياة، رئيس التحرير جهاد الخازن، لندن.

Boll, Marcel: Cuelques sciences captivantes, Editions du Sagittaine, France, 1941. (6

Brehier, Emile: Histoire de la philosophie, Ceres Edition, Tunis, 1994. (7

Coudae, Paul : L'astrologie, Presses de France, 1 ed, 1951. (8

Choucroun, I.n : Le Judaisme , doctrines et Preceptes, collection : Aythes et religious. (9
Presses de France, Paris, 1 ed, 1951.

Houtin, Allert: Courte histoire du christianisme, F. Reider et cie editeurs, Paris, 1 ed 1924. (10

. Arabe News, Jeddah, Arabe Saudite. (11

.Le Monde diplomatique, Paris, directeur Ignacio Ramonet. (12





صنعاء: مدينة إسلامية قديمة في الجزيرة العربية

باولو كوستا(◆)

تُعتَبر صنعاء عاصمة الجمهورية اليمنية، أحد النماذج والشواهد الشاخصة للحواضر الإسلامية الوسيطة. وقد احتفظت حتى وقتٍ قريب بطابعها المعماري الإسلامي، وبتنظيماتها التقليدية العريقة.

ومدينة صنعاء ذات تأسيسٍ سابقٍ على الإسلام، يصل إلى القرن الثالث الميلادي كما تشير لذلك النقوش السبئية. لكنْ ربما تكونُ أقدم من ذلك أيضاً، وبأسماء مختلفة عن اسمها المعروف. وغالباً ما يُشار إلى صنعاء باعتبارها حاضرة (هَجَر). لكنْ في أحد النقوش السبئية يشارُ إليها كما يُشار إلى مأرب باعتبارهما محْرماً. والطابع القُدْسي لصنعاء يبدو مؤكَّداً من خلال عدة كتاباتٍ صخرية باقية. وينبغي أن نذكر هنا في اللغة السبئية أنّ المفرد: صنعاء، يعني المدينة المحصّنة جيداً، أو التي بناها البشر أو التي حصّنها الناس! والمعنى الأخير الذي ذكرناه لاسم المدينة، ربما يشير إلى هشاشة وضْعها إذ إنها مبنيةٌ في سهلٍ منبسط، وليس على قمة جبلٍ أو مكانٍ حصين. أما السور الطويلُ الذي بقيت أكثر أجزائه فهو يعود لعهد صلاح الدين الأيوبي، وهو أعرقُ الشواهد الباقية للمدينة القديمة، ويُحيطُ بالجزء الشرقي من البلدة، وما مسّته الحضارة كثيراً بشُواظها بعد.

◆ بروفيسور إيطالي مختص بالعمارة الإسلامية بجامعة بولونيا.

قبل الإسلام جرى احتلال البلاد اليمنية مرتين من جانب الأحباش: في القرن الرابع الميلادي، وفي النصف الثاني من القرن الخامس الميلادي. وقد توافَقَ الحضور الإثيوبي باليمن - والذين بنوا ثلاث كنائس منها واحدةٌ بصنعاء- مع ازدياد ضعف التقاليد الدينية والسلطوية القديمة، وتصاعد الميل للتوحيد. لكنّ الغزو الإثيوبي الثاني دفع لردة فعلٍ عنيفة من جانب القبائل اليمنية البارزة. وقد طلب بعض زعماء القبائل العَونَ من الفرس لإرغام المحتلّ على الانسحاب، بعد أن تحولت اليمن إلى دويلةٍ تابعة للإثيوبيين. وقد انتهز الشاهنشاه الإيراني، الذي كان يريد مدَّ سيطرته إلى ما وراء الخليج باتجاه البحر الأحمر - الفرصة، وهاجم الإثيوبيين وهزمهم، واحتلّ الفرس اليمن، ووقعت تحت حكمهم المباشر، وصار يحكمها سطربٌ مثل سائر ولايات الدولة الساسانية.

ودخل الإسلام اليمن في وقتٍ مبكّر. فقد أقبل عددٌ من اليمنيين على الإسلام بعد الهجرة (622م) مباشرةً، ثم دخلت قبائلُ الدين الجديد، وحتى باذان، الوالي الفارسي، اعتنق الإسلام. وهناك مسجدان كبيران في الَجنَد وصنعاء يقال إنّ النبيَّ ﷺ أمر ببنائهما بنفسه. وفي الحقبة نفسها، بني مصلًى كبيراً (=الجبانة) خارج الباب الشمالي للمدينة. وقد تعرض هذا المبنى لتغييراتٍ وتعديلات عبر العصور؛ لكنّ بنيته الأصلية ما تزال قائمة.

أما الجامع الكبير فقد بُني فيما يقالُ في الحديقة الشاسعة التي كانت قائمةً من حول قصر الوالي الفارسي المعروف باسم قصر غُمْدان؛ في الجهة اليُمنى من وسط المدينة. وللمسجد الجامع مئذنتان، ويتكون من أربعة أروقة من حول صحنٍ هائل الاتساع. أما السقوف فهي مدعومة بعواميد تتخللها أحجارٌ حميرية. وهناك عناصرُ أُخرى من فترة ما قبل الإسلام من مثل الباب البرونزي مع الكتابات عليه، إلى يمين المحراب. وكان الوليد بن عبدالملك قد وسّع المسجد ورمّمه. وفي القرون الأربعة اللاحقة أُضيفت حواضنُ خشبية في جهة الشمال الغربي. وفي القرن الماضي بُنيت مكتبتان فوق الجناح الجنوبي. أما المخزن الحجري والذي ينفردُ في الباحة فقد بناه العثمانيون، وربما في مكان مبنىً آخر قديم. وعندما كانت ترميماتٌ بسيطةٌ تجري بإدارتي بالجامع عام 1973م، ظهرت مئات الأوراق من القرآن، يعودُ بعضُها للقرن الثاني الهجري؛ وذلك بين السقوف

والحواضن الخشبية في الجناح الغربي. وقد اعتُبرت الأوراق المكتشفةُ كنزاً لقدمِها البالغ، ولأنها ربما تحتوي على نُسَخٍ شعبيةٍ أو غير رسمية من القرآن. وقد قامت الخبيرة أورسولا درايبهولز بترميم تلك المخطوطات والأوراق المتناثرة بعناية.

خلال عصور الخلافة كانت اليمن تُحكم من جانب الوُلاة. وإلى هذه الحقبة تعود مجموعة من الدكاكين ليست بعيدةً عن الجبانّة، وما تزال تُعرفُ باسم سوق العراقيين. لكنّ الخلافة ما لبثت أن ضعُفت، فحلّت في الأطراف دويلات الأُسَر المحلية التي ما كانت تتبع الخلافة إلاّ من الناحية الاسمية. ومن تلك الدول في اليمن دولة الزياديين واليعفريين والزيديين والصليحيين والهمدانيين -وكل هذه الدويلات كانت عواصمها خارج صنعاء. لكن مع صعود الأيوبيين للسلطة باليمن جرى اختيار صنعاء عاصمة. ومنذ ذلك الوقت عرفت المدينة المزيد من الاتّساع والأبنية الجديدة، وإلى تلك الحقبة المزدهرة يعود بناءُ السور الباقي للعصر الحاضر، كما سبق ذكره. امتدت الأحياء الجديدة بالمدينة إلى الجانب الغربي من وادي السَيلة، والذي ظلّ لقرونٍ يمثّل الحدّ الطبيعيّ للمدينة. قام الأيوبيون ببناء أو إعادة بناء قصر السلاح، والقلعة الضخمة التي ترتفعُ حيطانُها العالية في آخر الطرف الشرقي للمدينة، على مرتَفعٍ بسيطٍ عند السفح الغربي من جبل نُقُم. وفي عدة أماكن بُني الحائط بالحجارة الطينية، بينما تتخلله صخورٌ وأحجارٌ أيضاً، مجلوبة من أبنية ما قبل الإسلام، مما يشير إلى قِدَم هذا الجزء من المدينة.

وفي العام 628هـ/1228م خَلَفَ الرسوليون الأيوبيين في حكم اليمن، واعتبروا «تعز» عاصمةً لهم، حيث بنوا ثلاثة مساجد جميلة. وقد أسس الرسوليون في اليمن لحقبة استقرارٍ وازدهارٍ طويلة نسْبياً، وما كانوا رجال بناءٍ وقصورٍ فقط؛ بل أهل ثقافةٍ وعلومٍ أيضاً. وقد شيدوا في «زبيد» عدة مكتباتٍ ومراكز للدراسات الدينية والفلسفية والرياضية. وبنهاية الحكم الرسولي ظهر الطاهريون، لكنهم فشلوا في صدّ المماليك المصريين الذين جاءوا لليمن ليحاولوا منع البرتغاليين من دخول موانئه والوصول للمحيط الهندي، وقد حاولوا عام 1513م الاستيلاء على عدن. واستطاع المماليك هزيمة الطاهريين بسبب استعمالهم للسلاح الناري الذي ما كان اليمنيون يعرفونه. وأخرج العثمانيون المماليك من اليمن، وتابعوا الكفاح ضد البرتغاليين في المحيط

الهندي. واستطاع الأتراك الاستيلاء على صنعاء، حيث مكثوا قرناً من الزمان. وخلال استقرارهم بصنعاء بنى العثمانيون مسجد الباكرية، الذي تميز بتغطية قاعة الصلاة بصخرةٍ ضخمة. وقد بنى المسجد الوالي حسن باشا عام 1597 وما يزال قائماً حتى الآن.

انسحب العثمانيون من اليمن عام 1040هـ/ 1630م فاستولى عليها الإمام الزيدي المتوكِّل على الله المُبايَع عام 1120هـ/1708م، والذي بنى في الجزء الغربي من المدينة سلسلةً من القصور وحماماً ومسجداً ومستشفى هو مستشفى المتوكل. وقد أحاط الإمام قصره (دار الشكر) بحدائق ودفاعات. وبُني بعد ذلك قصر دار السعادة الذي يشرف على ساحةٍ للاستعراض طوّرت ما بين القصر وسور المدينة، ولها بابان: باب الشقادف، وباب الانتباه في الجهة الجنوبية. وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر عاد العثمانيون إلى اليمن واستولوا على صنعاء عام 1298هـ/ 1872م. ومع أنهم كانوا مشغولين في أجزاء مختلفة من الجزيرة العربية، ومعرضين لضربات القبائل باليمن؛ فقد حققوا إنجازاتٍ عمرانية: أعادوا تجديد أحد أبواب المدينة (باب اليمن)، وأصلحوا قصر المتوكل، وبعض الأبنية الأخرى بسبب السيل الذي ضَربها عام 1295هـ/1878م. وقد كانت لليمنيين ردة فعلٍ على العثمانيين وتصرفاتهم القاسية ومن ضمنها شرب الخمر في العلانية. وقد أعاد اليمنيون انتخاب إمامٍ زيديٍ هو الإمام يحيى، وحاصروا صنعاء التي تبادلوا الإستيلاء عليها مع العثمانيين حتى العام 1911م عدة مرات. وقد غادر العثمانيون اليمن أخيراً عام 1918م بعد نهاية الحرب العالمية الأولى. على أنّ مغادرة الأتراك ما أنهت ذكرهم. فقد بقيت الأبنية التي بنَوها، والتي استخدمتها الإدارة اليمنية، كما استخدمها الجيش اليمني. ثم إنهم كانوا هم الذين أنشأوا التلغراف ومدّوه إلى الريف، والبريد بين صنعاء والحديدة مرةً في الأسبوع. وهناك المستشفى العثماني المزوّد بأعمدة سبئيّة. فالهندسة العثمانية خليط من المعمار الأوروبي والشرقي، وقد عرفت صنعاء آثاراً منها ما تزال معروفةً إلى اليوم.

في القرن الأخير عرفت صنعاء متغيراتٍ جمة نتيجةً للزيادة غير العادية في عدد السكان: من 80 ألفاً عام 1970م وإلى مليون ومائتي ألف في الأعوام الأخيرة. وما نالت هذه التطورات كثيراً من المدينة القديمة؛ بل أثرت في القرى والبلدات والأحياء التي

كانت خارج سور صنعاء وصارت الآن متصلةً بها من مثل «بير العَزَب» (غرب قصر المتوكل)، و«حَدَّة» في الجنوب الغربي، و«العصر» في الغرب، و«الروضة» في الطريق إلى المطار، وقرى دجاج وجراف ووادي ظهر. وقد نالت هذه النقلة الواسعة من الطابع التراثي لصنعاء : مثل المبنى الضخم للاتصالات، وناطحة السحاب التي تقوم فيها شركة الطيران اليمني، لكنّ اليمنيين يُقبلون لحسن الحظ في أبنيتهم الحديثة على تقليد القديم، كما أنَّ هناك عدة مبان أثرية لاتزال باقية.





موقع القدس في التاريخ الأقوامي العربي

شمس الدين الكيلاني
ومحمد جمال باروت (*)

وضعت الدعوة الإسلامية العرب في مركز العالم. وقد أعاد المؤرخ العربي-الإسلامي في ضوء ما كان معروفاً وما يعرفه عن تاريخ وجغرافيا العالم القديم، إعادة بناء التاريخ العام لهذا العالم، بما يتسق مع هذه المركزية، التي هي وفق المنطلقات الميتا-تاريخية، مركزية الأمة التي وعدها الله مسبقاً بوراثة الأمم. ولا ريب أن المقصود هنا إسلامياً بـ «الأمة الوارثة» للأمم ليس هو «أمة العرب» بل هو «أمة الإسلام»، لكن «أمة العرب» التي «نزل» الوحي بلغتها، وكان النبي ينتمي سلالياً لها، شكلت هنا بوصفها «أمة الإجابة» مركز «أمة الدعوة» الإسلامية الجامعة للمؤمنين بها من قبائل وأقوام وأمم مختلفة.

إن سردية المؤرخ هنا، هي أكثر تلاؤماً من الأنتروبولوجيا والسلالات وسرديات الأصول وأكثر قرباً منها إلى ما نعنيه اليوم بمفهوم التاريخ، إلا أنها كانت متسقة على مستوى مفهومها للتاريخ مع مستوى تطور هذا المفهوم في عصرها، والذي كان محكوماً كما هو مفهوم بالمنطلقات الميتا-تاريخية. وقد اعتمدت هذه السردية بشكل أساسي على تقليدين كبيرين هما التقليد الأنسابي (الأخباري) الراسخ والمتوارث في التقاليد

(*) باحثان من سورية.

الثقافية الشفهية للجزيرة العربية والتي دفعت بعضهم في ضوء منظور علماني للتاريخ إلى الإعراب عن شكوك قوية بأنها كانت قد اندثرت بالفعل، وتقليد النص المقدس الذي يشكل النص القرآني مرجعه هنا. ولقد كانت إخبارية النص القرآني عن تاريخ «الأمم» السابقة في مستوى أساسي من مستوياتها امتصاصاً لأخبارية «العهد القديم» وإعادة إنتاج لها من منظور إسلامي، رفع مستوى السردية في وعي أمة الدعوة إلى مرتبة الحقيقة التاريخية التي حدثت بالفعل. إذ إن تحول السردية في الوعي إلى حقيقة وقعت هو من سمات السرديات الدينية عموماً. وقد تم ذلك الامتصاص بحكم أن النص القرآني يضع نفسه في ذروة تطور نصوص الوحي المؤسسة للديانات السماوية الثلاث المتتابعة (اليهودية والمسيحية والإسلام) على قاعدة التصديق المسبق لما جاء فيها، بعد تنقيته مما طرأ عليه من «انحراف» يخل بطبيعته التوحيدية. ورغم أن المؤرخ قد تعامل مع أخبار أو قصص السردية كحقيقة نمت فوق أي شك، فإنه استعان في محاولة لردم فجوات معرفته بما سماه بـ«علم الأولين» أي علم «أهل الكتاب» وفي طليعته «العهد القديم»، وقد استعان بالتاريخ الأخباري «التوراتي» بما يتسق مع النص القرآني أو لا يتعارض معه، من دون أن ينفي ذلك لجوءه إلى النسخة التوراتية السائدة في عصره مباشرة، والاستعانة بها. وهو ما أدى إلى أن تتوسط «الإسرائيليات» أحياناً معرفته بالتاريخ العام للعالم، ومن الواضح أنها تنتمي إلى الشق التفسيري التاريخي لـ«الأخبار» في النص القرآني وليس إلى هذا النص نفسه. وكي نتعرف على موقع القدس في النموذج الأقوامي (السلالي) العربي، لا بد لنا من التعرف على موقع العرب في النموذج الأقوامي (السلالي) العام للعالم، كما فكر به المؤرخ.

موقع عرب الدعوة الإسلامية في النموذج الأقوامي (السلالي) العربي:

يبدأ التاريخ العام في وعي المؤرخ العربي المسلم بـ«هبوط آدم من الجنة» والذي يشير ابن عساكر في نقله عن الشعبي إلى أن «التاريخ» يبدأ به «حتى بعث الله نوحاً فأرّخوا (أبناؤه) من بعثته، فلما كان الطوفان، وغرق من غرق ونجا نوح ومن معه -قسّم الأرض بين أولاده الثلاثة، فجعل «لسام» وسطاً من الأرض، ففيها بيت المقدس والنيل والفرات ودجلة وما بين فيسون إلى شرقيّ النيل، وجعل قسم «حام» غربيَّ النيل، وقسم «يافث» وراء قسم «سام» إلى الشرق»[1]. وينحدر العرب وفق هذه السردية من صلب سام

ابن نوح بن آدم، حيث يعزز المؤرخ هذا النسب بحديثٍ مروي عن النبي يقول: «قال رسول الله ﷺ: «سام أبو العرب، ويافث أبو الروم، وحام أبو الحبش» وفي رواية أخرى: «حام أبو الزنج»[2]. يعني ذلك أن المؤرخ اعتمد نموذجاً أقوامياً (سلالياً) عربياً يعود أصله المؤسس إلى آدم، أي إلى «أول التاريخ»، إلا أنه يضع العرب كجنس أو كقوم أو كسلالة في الدورة الثانية الكبرى لهذا الأصل والممثل بسام بن نوح. ونحن هنا إزاء إحساس بالفارق التاريخي، إلا أن ما هو تاريخي في هذا الفارق مغمور في برمته في المقدس إذ يرتب المؤرخ ثلاث دورات نبوية كبرى في التاريخ العام للعالم، هي الدورة التي تبدأ بآدم وأبنائه وتنتهي بالنبي نوح يفتتح الدورة النبوية/ السلالية الثانية الكبرى، في حين تبدأ الدورة الثالثة الكبرى بإبراهيم «أبو الأنبياء» الذي تنتسب إليه الأديان السماوية التوحيدية، وينحدر النبي محمدٌ وفق المفهوم الإسلامي - من صلبه نبوياً وسلالياً.

يقسم هذا النموذج الأقوامي (السلالي) العرب إلى ثلاثة أقسام هي: العرب البائدة والعرب العاربة والعرب المستعربة. والعرب البائدة هم القبائل التي بادت مثل الكنعانيين وطسم وجديس وعاد وثمود وأميم وعبيل وجرهم، في حين يشمل العرب العاربة اليمانيين (القحطانيين) الذين يرجعون إلى قحطان بن عابر المنتهي نسبه إلى سام بن نوح، ويشمل العرب المستعربة الحجازيين (العدنانيين). ويذهب بعض المؤرخين إلى أن العرب البائدة والعرب العاربة (القحطانيين) يعودون إلى سلالة واحدة هي سلالة إرم بن سام[3]، ويسمي المؤرخون هذه السلالة باسم مجمل هو «الأرمان» (الآراميون) الذين ينتمي إبراهيم أبو الأنبياء إليهم، من هنا يذكر الأصفهاني صاحب «تاريخ سني الملوك» أن تلك القبائل (البائدة والعاربة) «كانت تؤرخ بسني إرم، إلى أن بادت الواحدة إثر الأخرى، وبقي منها بقايا يسمون بالأرمان»[4]. ويتعقب المسعودي أولاد إرم الذين هم رؤساء أقوام العرب البائدة والعرب العاربة، ويحدد أماكن استقرارها المديني أو الحضري «ومن ولد إرم عام .. كانوا ينزلون الأحقاف من الرمل، فأرسل الله إليهم هوداً .. وثمود بن عابر بن إرم .. كانوا ينزلون الحجر بين الشام والحجاز، فأرسل الله إليهم أخاهم صالحاً، وطسم وجديس - ابنا لاوذ بن إرم - كانوا ينزلون اليمامة والبحرين، وأخوهم عمليق (كنعان) بن لاوذ بن إرم، ونزل بعضهم الحرم،

وبعضهم الشام، ومنهم العماليق (الكنعانيون) وتفرقوا في البلاد»[5]. ويشير ذلك بوضوح إلى أن المؤرخين قد نظروا إلى العرب، سوآ كانوا بائدة أم عاربة أم مستعربة، كوحدة بشرية إثنية تصدر عن أصل واحد.

يمثل عرب الدعوة الإسلامية في القرن السابع الميلادي في ضوء هذا النموذج العرب المستعربة الذين يشكل إبراهيم «أبو الأنبياء» جدهم السلالي والنبوي في وراثة ديانة التوحيد التي بدأت دورتها النبوية الكبرى ممثلة بالأديان السماوية «التوحيدية» مع إبراهيم. وترى السردية التاريخية العربية الإسلامية أنه قد خرج من صلب إبراهيم كل من بني إسرائيل عبر ذرية ابنه إسحاق النبوية، والعرب المستعربة عبر ذرية ابنه إسماعيل الذي تزوج من قبيلة جرهم (العرب البائدة)، وتعلم منها العربية. ومن هنا عرف العرب المستعربة في بادئ أمرهم بـ«الإسماعيليين»، ثم سُمُّوا بـ«العدنانيين» نسبة إلى عدنان أحد أحفاد إسماعيل الذي ينتهي إليه نسب محمد[6]. ويكشف ابن كثير ذلك بقوله: «أما العرب المستعربة وهم عرب الحجاز فهم من ذرية إسماعيل بن إبراهيم (عليهما السلام). وأما عرب اليمن وهم حمير فالمشهور أنهم من قحطان .. وقيل: إنَّ قحطان من سلالة إسماعيل حكاه ابن إسحاق» إلى أن يقول: «وعندهم أن جميع العرب ينقسمون إلى قسمين: قحطانية وعدنانية، فالقحطانية شعبان: سبأ وحضرموت. والعدنانية شعبان: ربيعة ومضر، ابنا نزار بن مدين بن عدنان، الشعب الخامس هو قضاعة مختلف فيهم فقيل أنهم عدنانيون»[7]. فالعدنانيون وفق ذلك «هم من أبناء إسماعيل، وإليهم ينتسب العرب العدنانية، وعلى حد قول الأخباريين العرب، فإن عدنان كان معاصراً لبختنصر (605-565 ق.م). وكان لعدنان سبعة أولاد منهم (معد) وهو الذي على عمود نسب الرسول الأعظم. ومن بني معد تناسل جميع بني عدنان. وبعد معد انتقلت الإمارة إلى ولده نزار. ومن أولاد نزار (مضر)، وهو على عمود نسب الرسول، ونزل قسم من بني إياد الحجاز والعراق والبحرين وجنوب الشام ودانوا للغساسنة[8]. «ويرى ابن كثير أن أهل مدين الذين ينسبهم بعض المؤرخين إلى إبراهيم كانوا «قوماً عرباً يسكنون مدينتهم مدين، وهي قرية من أرض معان من أطراف الشام، مما يلي من ناحية الحجاز قريباً من بحيرة لوط»[9]. ويتعقب المؤرخون في ضوء خبرة النسابين العرب المتوارثة توزع أولاد عدنان في بلاد الشام والعراق، وتشكيلهم هجرة سكانية ثانية

غمرت بلاد الشام بالجنس العربي، فيذكر ابن الأثير نقلاً عن الكلبي توجه إحدى تلك الموجات في عهد بختنصر «لما مات بختنصر انضم الذين أسكنهم الحيرة من العرب إلى أهل الأنبار. فلما كثرت أولاد معد بن عدنان، ومن معهم من قبائل العرب، ومزقتهم الحروب خرجوا يطلبون الريف فيما يليهم من اليمن ومشارف الشام، ونزحت منهم قبائل حتى نزلوا بالبحرين .. ثم تطلعت أنفسُ مَنْ كان بالبحرين إلى ريف العراق، فطمعوا في أن يغلبوا الأعاجم فيما يلي بلاد الشام .. فأجمعوا على المسير إلى العراق.. فوجدوا الأرمانيين (الآراميين)، وهم الذين ملكوا أرض بابل وما يليها إلى ناحية الموصل، والآراميون من بقايا إرم ..»[10] ثم يضيف: «كان جذيمة من أفضل ملوك العرب رأياً، وأول من اجتمع له الملك ما بين الحيرة والأنبار .. وكان ملك العرب بأرض الجزيرة، ومشارف الشام عمروُ بن الظرب بن حسان بن أذينة العمليقي من عاملة العمالقة، فتحارب هو وجذيمة فقتل عمرو وانهزمت عساكره، وعاد جذيمة سالماً، وملكت بعد عمرو ابنته الزباء واسمها نائلة، وكان جنود الزباء بقايا العماليق وغيرهم .. وكان لهم من الفرات إلى تدمر»[11]. أما بشأن الهجرات العربية القحطانية (العرب العاربة) إلى بلاد الشام فيرى المسعودي «أن أول من ملك الشام من اليمن فارغ بن يغور، وأول من ملك من تنوخ النعمان بن عمرو بن مالك، ثم وردت سليم الشام، فغلبت على تنوخ وتنصرت، فملكتها الروم .. وتفرقت قبائل العرب لما كان بمأرب .. فسارت غسان إلى الشام، وهم من ولد مازن .. وغلبت غسان على من بالشام من العرب فملكتها الروم على العرب .. فكان أول ملوكها الحارث بن عمرو بن عامر بن حارثة بن امرئ القيس بن مازن ... وكان آخر ملوكهم جبلة بن الأيهم. وقد كان منهم بالشام ملوك ببلاد مآدب (مآب) من أرض البلقاء من بلاد دمشق، كذلك مدائن قوم لوط من أرض الأردن وفلسطين .. وكان لكندة وغيرها من العرب من قحطان ومعد ملوك كثيرة»[12].

لقد أسهبنا نسبياً في تقديم هذا التاريخ الأنسابي المعقد للعرب المستعربة كما يبدو في منظور المؤرخ العربي الإسلامي كي نبين رؤية هذا المؤرخ للوحدة البشرية الإثنية العربية، والتداخل ما بين طبقاتها السلالية (البائدة والعاربة والمستعربة) في كامل منطقة الجزيرة العربية والشام ووادي الرافدين. وهو ما يلخصه المسعودي بقوله: «إن الأمم التي سكنت العراق والشام وجزيرة العرب هم فروع مملكة واحدة كان يملكها

ملك واحد ولسانها واحد»[13]. وما يهمنا هنا هو جانب وعي المؤرخ العربي الإسلامي بتاريخ أمة العرب التي استجابت للدعوة الإسلامية وشكلت مركزها، بما هي أحدث الطبقات السلالية العربية أي العرب المستعربة التي تنحدر سلالياً/ نبوياً وفق السردية الإسلامية الراسخة من إسماعيل (ابن إبراهيم) الذي نَقَلَ إلى أمه هاجر الوعد الرباني بأن ترث ذريته بني إسرائيل وأن تكون خاتمة الأمم. ورغم أنه ليس من مهام بحثنا تحديد مدى تاريخية السردية التاريخية العربية-الإسلامية، فإن نقد السردية التوراتية اليوم في بعض أهم محطاتها يعتمد نقدياً على هذه السردية كي يشير إلى أن بعضها يعود إلى الحقبة الآشورية، وذلك لاقتران أسماء بعض الشعوب المذكورة في هذه السردية حول إسماعيل خصوصاً بأسماء قبائل عربية وُجِدَتْ في الفترة ما بين القرن التاسع والقرن السابع من الميلاد. وإذا ما فهمنا أن تلك السردية ترى أن عقاب «نبوخذنصر» لبني إسرائيل كان تعبيراً بشرياً عن نقمة إلهية على انحراف بني إسرائيل، أمكننا أن نفهم أيضاً تصور ذرية إسماعيل لنفسها كوارثة لبني إسرائيل «المنحرفين» عن دين التوحيد (الإبراهيمية)، ولا سيما أن هذه السردية تشير إلى أن حفيده «عدنان» الذي ينتسب إليه العرب المستعربة (العدنانيون) كان معاصراً «النبوخذنصر».

موقع القدس في النموذج الأقوامي (السلالي) العربي ماقبل الإسلام:

ما نستخلصه من النموذج الأقوامي (السلالي) العربي أن منطقة الجزيرة العربية والشام ووادي الرافدين تشكل وحدة جغرافية بشرية تصدر في تعدديتها القبَلية عن أصل واحد يرتد إلى سام بن نوح «أبي العرب»، ويتضح موقع القدس في هذه الوحدة الجغرافية البشرية، من أن كافة المؤرخين العرب الإسلاميين يجمعون على أن العماليق (الكنعانيين) الذين ينتسبون وفق النموذج إلى العرب البائدة هم أول من استقر في بلاد الشام (تشمل حالياً سورية ولبنان والأردن وفلسطين التاريخية التي قامت دولة إسرائيل في عام 1948م على حوالي 78% منها)، وإذ ينفرد بعض المؤرخين بنسبة الكنعانيين سلالياً إلى حام بن نوح (الحاميين) فإنهم لا يخرجون عن ذلك الإجماع في أنهم أول من استقر في القدس والشام. ومن هنا يسمي المسعودي في بعض رواياته بلاد الشام بـ«وطن كنعان» ويقول: «ونزل كنعان بن حام .. بلاد الشام منهم الكنعانيون، وبهم تعرف تلك الديار ببلاد كنعان»[14]، والكنعانيون وفق ابن الأثير هم

«الجبابرة بالشام»[15]، ويتتبع أصولهم وفق طبقة العرب البائدة «فكانت طسم والعماليق (الكنعانيين) وأميم وجاسم قوماً عرباً لسانهم عربي»[16]. ويجذّر المؤرخ العربي أحياناً النسب الإبراهيمي الذي يرتد إليه العرب المستعربة، عرب الدعوة الإسلامية سلالياً في الكنعانيين، فيشير الطبري إلى أن إبراهيم تزوج امرأتين عربيتين كنعانيتين «إن إبراهيم تزوج بعد سارة امرأتين من العرب، إحداهما قنطورا بنت يقطان، فولدت ست بنات، والأخرى حجور بنت أرهير»[17]. وعمليق (كنعان) يحضر هنا في رواية الطبري بوصفه «أول من تكلم بالعربية»[18]. ومن قومه كان «الملك نمرود الجبار الذي يحكم ما بين النهرين»[19]. أما ياقوت الحموي الذي تكونت خبرته في زمنٍ تَمَيَّزَ بتراكم معرفته نوعياً فإنه يرى أن «كنعان بن سام بن نوح إليه يُنْسَبُ الكنعانيون، وكانوا يتكلمون بلغة تضارع العربية»[20] أي تقع في منظومة ما يسمى حالياً باللغات «السامية». وأما أبو الفداء فيؤكد أن الكنعانيين «هم أهل الشام. قال ابن سعيد: وإنما سمي الشام شاماً لسكن سام بن نوح به .. وقيل تشأمت به بنو كنعان .. وكان كنعان من جملة الذين اتفقوا على بناء الصرح. فلما بلبل اللهَ تعالىَ ألسنتهم في أواخر سنة ستمائة وسبعين للطوفان وتفرقوا نزل كنعان في الشام، ونزل في جهة فلسطين، وتوارثها بنوه. وكان كل من ملك من بني كنعان يُلَقّب بـ«جالوت» إلى أن قتل داوود جالوت آخر ملوكهم، فتفرقت بنو كنعان»[21]. أما ابن الأثير الذي هضم مجمل السرديات التاريخية التي سبقته وتشربها بعمق وحاول أن ينقدها فيقول بوضوح: «إن الكنعانيين كانوا أول الساكنين في بلاد الشام، ثم أتى بعدهم بنو إسرائيل، وهم الذين اقتصر وجودهم حول القدس ونابلس». إذ يقول باختصار «وأما الكنعانيون فلحق بعضهم بالشام، ثم جاء بنو إسرائيل .. ثم وثبت الروم على بني إسرائيل فأجلوهم عن الشام (القدس ونابلس) إلى العراق إلا قليلاً منهم. ثم جاءت العرب فغلبوا على الشام»[22]. ويرى أن الإسرائيليين حين قدموا إلى فلسطين واجهوا الكنعانيين العمالقة ويعدل إلى «أن بني إسرائيل لما طال عليهم البلاء، فطمع فيهم الأعداء، فقصدهم جالوت ملك الكنعانيين، وكان ملكه ما بين مصر وفلسطين، فضرب عليهم الجزية. وكان العمالقة مع ملكهم جالوت قد عظمت نكايتهم في بني إسرائيل حتى كادوا يهلكونهم[23]» والواقع أن المؤرخين العرب الإسلاميين يجمعون على أن اليهود (داوود أو يوشع) وجدوا أمامهم الكنعانيين. وعندما يذهب

هؤلاء المؤرخون بعيداً في تاريخ بناء القدس، فإنهم يعيدونه إلى «أبي العرب» سام بن نوح الذي تفرعت الطبقات السلالية العربية من ذريته، أو إلى ملكيصادق الكنعاني ملك أورشليم مدينة السلام. ولعل رسوخ هذه الرؤية العربية-الإسلامية لكنعانية القدس الأصلية أو التأسيسية هو ما يعبر عنه مجير الدين الحنبلي في سرديته لتاريخ القدس ماقبل دخول داوود، إلا أنه يوجد ما بين سام بن نوح وبين ملكيصادق الكنعاني «أما مدينة القدس فكانت أرضها في ابتداء الزمان صحراء بين أودية وجبال، وهي خالية لا بناء فيها ولا عمارة، فأول من بناها واختطها سام بن نوح عليهما السلامَ، وكان ملكاً عليها، وكان يلقب ملكيصادق ..ومما حكي في أمر بناء القدس في تواريخ الأمم السابقة، أن «ملكيصادق» نزل بأرض بيت المقدس، وقطن بكهف من جبالها يتعبد فيها. واشتهر أمره حتى بلغ ملوك الأرض الذين هم بالقرب من أرض بيت المقدس، وبالشام وسدوم وغيرهما، وعدتهم اثنا عشر ملكاً، فحضروا إليه، فلما رأوه وسمعوا كلامه اعتقدوه وأحبوه حباً شديداً، ودفعوا له مالاً ليعمر به مدينة القدس، فاختطها وعمّرها وسميت «بروشلم»، ومعناها بيت السلام»[24].

موقع القدس في الجغرافية الشامية بعد الإسلام:

لم تبتكر السردية التاريخية العربية-الإسلامية وحدة الجغرافية البشرية الشامية في إطار الوحدة العامة لمنطقة وادي الرافدين والشام والجزيرة العربية بقدر ما تأسست عليها، فثمة دلائل حاسمة (سنتوقف عندها لاحقاً) تشير إلى الموقع الروحي الخاص للشام عند العرب الحجازيين «المستعربة» الذين استجابوا للدعوة الإسلامية وشكلوا مركزها، وقد استمد هذا الموقع قيمته المعيارية بكلمة واحدة من وجود القدس فيه، التي تشكل حدود الشام التاريخي حدود الأرض التي بارك الله حولها وفق النص القرآني، من العريش إلى الفرات، فضلاً عن أن العرب المسلمين قبل فتح القدس في العهد العمري كانوا ينظرون بشكل مسبق إلى القدس كجزء لا يتجزأ من الوحدة الإثنية العربية، كما كان سكان القدس ينظرون لهم إثنياً بهذه الرؤية في مواجهة الرومان.

يحدد ابن سرور المقدسي الشام بما يلي «اعلم أن حدود الشام أربعة، فحدّه من الغرب البحر المالح (المتوسط) وعلى ساحله مدائن عدة، وحدّه من الجنوب رمل مصر والعريش، ثم تيه بني إسرائيل وطور سيناء، وتبوك ودومة الجندل، وحدّه من الشــــرق

-من بعد دومة الجندل- برية السماوة، وهي كبيرة ممتدة من العراق ينزلها عرب الشام، ومما يلي الشرق أيضاً الفرات فيخوض الفرات إلى بلاد الجزيرة، فطوله من العريش إلى الفرات عشرون يوماً، أو أكثر»[25]. وأما ابن حوقل فيحدد جغرافياً في كتابه «صورة الأرض» ما يسميه «ديار الشام» بالشكل الآتي «وأما الشام فإن غربها بحر الروم، وشرقيها البادية، من إيلة إلى الفرات، ثم من الفرات إلى حد الروم، وشماليها بلاد الروم، وجنوبها مصر، وتيه بني إسرائيل، وآخر حدودها مما يلي مصر رفح، ومما يلي الروم الثغور المعروفة»[26]. وهو ما يذهب إليه شهاب الدين المقدسي في بيان حدود الشام يقول: «وحدّه من الجنوب رمل مصر والعريش ثم تيه بني إسرائيل، وطور سيناء، ثم تبوك، ثم دومة الجندل. وحدّه من الشمال مما يلي الشرق أيضاً: الفرات، فنخوض الفرات إلى بلاد الجزيرة، وطوله من العريش إلى الفرات عشرون يوماً أو أكثر»[27]. ويصنف التاريخ الجغرافي العربي الشام إلى أقسام، إلا أنه -اتساقاً مع مكانة القدس المركزية- يعطي فلسطين بحكم وجود القدس فيها مرتبة الشام الأولى. فينطوي تعبير الشام الأولى على دلالات ضمنية تتخطى التعبير الجغرافي الصرف، فيذكر مجير الدين «أن الأوائل قسمت الشام خمسة أقسام، الشام الأولى فلسطين، وأوسط بلدها الرملة، والشام الثانية حوران ومدينتها العظمى طبرية، والشام الثالثة الغوطة ومدينتها العظمى دمشق، والشام الرابعة حمص، والشام الخامسة قنسرين ومدينتها العظمى حلب»[28]. كما يذكر شهاب الدين المقدسي في تفسير إعطاء فلسطين مرتبة الشام الأولى كمرتبة معيارية نوعية وليس مجرد مرتبة كمية، بأن «قسمت الأوائل الشام أقسام: الشام الأولى: فلسطين، وسميت فلسطين لأن أول من نزلها فلسين بن كوسخين بن يقطي بن يونان بن يافث بن نوح». وبغض النظر هنا عن موضوع يافث بن نوح أو سام بن نوح، فإن كلام المقدسي ينطوي ضمناً على أن فلسطين هي الشام الأولى لأنها الأقدم في النشوء السلالي البشري المتفرع وفق السردية الميتا-تاريخية عن نوح بن آدم. وأما «الشام الثانية» عند المقدسي فهي «حوران ومدينتها العظمى طبرية، ومن مدنها الغور واليرموك وبيسان فيما بين فلسطين والأردن ... وهي النهر المعروف. الشام الثالثة: الغوطة ... ومدينتها دمشق. والشام الرابعة: حمص ... ومن أعمالها مدينة السلمية، والشام الخامسة: قنسرين، ومدينتها العظمى حلب، ومن أعمالها مدينة سرمين وأنطاكية»[29].

إن المهم هنا في حدود بحثنا أن فلسطين (تبعاً للقدس) هي الشام الأولى، وأن هذا الترتيب ينطوي على المعيارية وليس مجرد الكمية، ويعكس بالتالي شبكة المشاعر والرموز والارتباطات الوجدانية والعقيدية الإسلامية المركبة المبنية عليها، والتي تتخذ شكلاً مستقلاً ذاتياً في تطورها، يمتلك دينامياته الداخلية الخاصة. وتفسير ذلك في المنطق الميتا-تاريخي للمؤرخين والجغرافيين العرب بسيط وهو أن الشام هي الأرض التي باركها الله حول القدس، ومن هنا كان طبيعياً تبعاً لذلك أن تكون فلسطين هي الشام الأولى في الشام المباركة. إن الشام والشأم التي حاول المؤرخ العربي أن يعيد أصل تسميتها إلى سام بن نوح «أبو العرب» وفق السردية العربية-الإسلامية، هو الاسم الذي أطلقه المؤرخون والجغرافيون العرب على بلاد الشام. ولعل الأصطخري (ت 321هـ) والمقدسي (ت 380هـ) كانا من أوائل الجغرافيين الذين أعطوا الشام وحدة جغرافية خاصة في إطار الوحدة الجغرافية العربية العامة ما بين الشام ووادي الرافدين والجزيرة العربية، إذ عنون الأصطخري الفصل الخاص بالشام بقوله: أرض الشام. أما المقدسي فقد استعمل تعبير «إقليم الشام» قاصداً بذلك وحدة جغرافية، بقدر ما تحدث عن التكوين الطبيعي للشام[30]. والواقع أننا نجد المدونات التاريخية الكلاسيكية المرجعية الكبرى مثل مدونات الطبري والمسعودي وأبي الفداء واليعقوبي وابن الأثير وابن كثير، إجماعاً على النظر إلى الأصقاع الشامية كوحدة إقليمية متصلة جغرافياً وبشرياً مع الجزيرة العربية اتصالاً تاماً. ولا ريب هنا أن الوحدة البشرية الإثنية كانت عاملاً حاسماً في تقرير الوحدة الجغرافية أو الإقليمية.

موقع القدس في الجغرافية الروحية الإسلامية: الفتح المسبق لها بالوعي

عكس عدة مؤرخين وحدة الشام مع الجزيرة العربية التي انطلقت منها جيوش الفتح العمري، في مؤلفات حملت عنوان «فتوح الشام» كما نجد عند الواقدي، و«تاريخ فتوح الشام» كما نجد عند الأزدي. وقد حاول بعضهم في ضوء تشبثهم بمنطلقاتهم الميتا-تاريخية أن يؤسسوا موقع الشام بالنسبة لعلاقتها مع الجزيرة العربية في القول كما لدى شهاب الدين المقدسي «إنما سميت شاماً لأنها عن شمال الكعبة، كما سمي اليمن كل ما كان عن يمين الكعبة من بلاد الغور»[31]. وانطلاقاً من اعتبارهم الكعبة مركز العالم تارة أو القدس والشام عموماً تارة أخرى- فإنهم يحددون الشام على يمين الكعبة،

وفي قلب الشام، وأولها القدس وفق السردية عن المكان الإلهي القديم قبل أن يبنى عليه أي بناء. ويتسق ذلك مع المنظومة الجغرافية الإسلامية المقدسة التي تربط ما بين المركز «الكعبة» ثم «المسجد النبوي» ثم «القدس» في شكلٍ متكامل، فالقدس هي الأولى في الشام، لكنها الثالثة بالنسبة للمنظومة الجغرافية المقدسة المترابطة التي يشكل الإسلام ومهده مكة/ الكعبة مركزه. لقد أعيد سرد القدس هنا إسلامياً، بوصف أن عرب الدعوة الإسلامية يعتبرون أن الإسلام هو دين إبراهيم برسالاته التوحيدية الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام، وأنهم الوارثون للوحي الإلهي وللأمم، فلا وحي بعد النبي، ولا أمة بعد ختام الأمم.

إن المنطلقات الميتا-تاريخية هنا هي الحاسمة، وتلقى تجاوباً تاماً من المنطلقات التاريخية، تبعاً لتعقد العلاقة ما بين التاريخي البشري والقدسي الروحي في القدس، كأنها التجريد الروحي للبشري، ومن هنا يذهب بعض المفسرين الذين تغلغلت تفسيراتهم في السردية التاريخية العربية-الإسلامية، في تفسير آية (والتين والزيتون (وطور سينين وهذا البلد الأمين)(التين: 1-3) إلى ربط القدسي الميتا-تاريخي ما بين الشام والجزيرة العربية في آية واحدة «إذ روى قتادة: أنه قال في قوله -تعالى- في الآية السابقة، والتين: قال هو مسجد دمشق، والزيتون: قال هو مسجد بيت المقدس، وطور سينين حيث كلم الله موسى، وهذا البلد الأمين، وهو مكة»[32]. إن الميتا-تاريخ القدسي يحاول أن يموضع نفسه في التاريخ، عبر إدراج القدس في الأصل الأقوامي النبوي للنموذج الإثني العربي، وهو ما تطلب نزعة فيللوجية جنينية، ونرى ذلك عند شهاب الدين المقدسي «وقيل: إنما سميت بذلك (الشام) لأن نوحاً -عليه الصلاة والسلام- لما خرج من السفينة تفرق أصحابه. فمنهم من أخذ نحو يمين الكعبة، ومن أخذ نحو يسارها، فسمي الموضوع باسم الجهة المأخوذ منها، فقالوا: يمن، وشام، واليد اليسرى الشومي، وهي ضد (مقابل) اليمن .. وقيل: سميت بذلك لأن قوماً من كنعان بن حام خرجوا عند تفرقتهم فتشاموا إليها، أي: أخذوا ذات الشمال .. وقال المصنف: تسمّى سورية .. وقال معاوية بن عمرو: سورية الشام»[33]. والأصل في النموذج الأقوامي (السلالي) العربي أن سام بن نوح قد حصل من والده على الاستقرار «وسطاً من الأرض ففيها بيت المقدس والنيل والفرات، ودجلة، وسيحان وجيحان، وقيسون»[34].

ووفق حديث مروي عن النبي يقول: «أنزلت عليَّ النبوةُ في ثلاثة أمكنة، بمكة والمدينة والشام، فإن تفسير الشام هنا وفق الوليد (أحد الرواة) هو بيت المقدس»[35] أي الشام الأولى في ترتيب المؤرخين والجغرافيين العرب. وقد تفسر أولية القدس في الشام، أن بعض المفسرين اعتبروا الشام بمجملها مباركة من الله توسيعاً لقداسة بيت المقدس، وفسروا آية الإسراء:(سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله:(الإسراء: 1) بأن «الذي باركنا حوله» يعني الشام، وأنه قد ورد «عن عبد الله بن عباس قوله: باركنا حوله أي فلسطين والأردن ... وقال أبو قاسم السهيالي: «الذي باركنا حوله»: يعني الشام، والشام بالسريانية: الطيب، ومنه يحشر الناس يوم القيامة»[36].

يتبادل هنا المنطلقان الميتا-تاريخي والتاريخي التأثيرَ، فقد تفسر الرؤية الراسخة عن الوحدة الأقوامية والجغرافية والقدسية كثرة الأحاديث المروية عن النبي، والتي بشر بها أصحابه بفتح بلاد الشام عموماً والقدس خصوصاً. بكلامٍ آخر تمت هذه الأحاديث في مجال تداولي يسلّم بتلك الوحدة الأقوامية والجغرافية ما بين الجزيرة العربية وبين الشام بمحورها المقدسي. لكن لما كانت القدس إبان ظهور الدعوة الإسلامية وانطلاقها رومانية – أي تحت سيطرة البيزنطيين– فإنها حضرت هنا تخييلياً في وعي المؤمنين بكل القوة الشعرية الحيوية القصوى، إذ غدت قضية تحويل التخييل إلى حقيقة، تجسيداً للوعي الإلهي المقدور الذي هو في التاريخانية الإسلامية فوق إرادة البشر، وليس البشر إلا أدوات واعية أو لاواعية به.و«عن عبد الله بن حوالة قال: كنا عند رسول الله (ﷺ) فشكونا إليه الفقر والعري وقلة الشيء، فقال النبي (ﷺ): بل أبشروا، فوالله لأنا من كثرة الشيء أخوفني عليكم من قلّته، والله لايزال هذا الأمر فيكم حتى تفتح عليكم أرض فارس والروم، وأرض حمير، وحتى تكونوا ثلاثة أجناد: جند الشام، وجند بالعراق، وجند باليمن. قال ابن حوالة: فقلت: يا رسول الله، ومن يستطيع الشام وفيها الروم ذات القرون؟ فقال رسول الله (ﷺ): ليفتحها الله عليكم، وليستخلفكم الله فيها»[37]. ومن هنا تنسب بعض الأحاديث عن رواية ابن عباس إلى النبي «أن رجلاً قال: يا رسول الله إني أريد الغزو في سبيل الله، فقال رسول الله (ﷺ): عليك بالشام، فإن الله قد تكفل لي بالشام وأهله». لقد كان فتح الشام هنا نبوءة إسلامية

مسبقة مسندة إلى النبي الذي لا ينطق إسلامياً «عن الهوى»، فينسب حديث مروي عن عمر بن الخطاب يقول: «سمعت النبي (ﷺ) يقول: إنها ستفتح عليكم الشام، وتجدون فيها بيوتاً يقال لها: «الحمامات» هي حرام على رجال أمتي إلا بإزار، وعلى نساء أمتي إلا لنفساءَ أو سقيمة»[38]. إن المنطلقات الميتا-تاريخية لعبت هنا دوراً حاسماً في فهم وظيفة العوامل التاريخية نفسها، وعن هذه الوظيفة كما تبدو ميتا-تاريخانياً، يروي حديث منسوب للنبي(ﷺ)، أن فتح القدس قادم لا ريب، إذ أقطع النبي بموجب هذا الحديث مسبقاً «لتميم الداري وأخيه سنة تسع هجرية، حبرون، وبيت عينون، والرطوم، وبيت إبراهيم، ومن فيهم إلى الأبد»[39]. وتذكر سردية الحديث النبوي في هذا السياق حديثاً يبشر فيه النبي(ﷺ) المؤمنين بفتح الشام، وهو حديث الخندق « فلما استعصت على أحد الصحابة صخرة في أثناء الحفر استعان بالرسول (ﷺ)، فضرب الصخرة بمعوله عدة ضربات تخرج لمعة في كل ضربة تضيء المكان، ويدل النبي على ما سيفتح للمسلمين من بلدان، فأخبر النبي أصحابه بفتح الشام وفارس واليمن»[40].

في حدوده كنص، فإن هناك تبادلاً ما بين إشعاع الحجر بالنار وبين إشعاع فتح القدس بالنور الإلهي المسبق، ولعل الفعل الذي يكشف عنه ضرب الحجر والفتح القادم يشير هنا إلى أن الفتح الموعود به إلهياً لا بد له من إرادة. غير أن الدلالة محصورة هنا يقينياً بفتح بيت المقدس في سياق فتوحات أشمل. ويروي البراء بن عازب: «لما أمرنا رسول الله (ﷺ) بحفر الخندق عرضت لنا في بعض الخندق صخرة عظيمة شديدة، لا تأخذ فيها المعاول. فاشتكينا ذلك إلى النبي (ﷺ) فجاء، فلما رآها ألقى ثوبه، وأخذ المعول، فقال: بسم الله، ثم ضرب ضربةً فكسر ثلثها، فقال: الله أكبر أعطيت مفاتيح الشام. والله لأني أبصر قصورها الحمر الساعة. ثم ضرب الثانية فقطع الثلث الأخر، فقال: الله أكبر، أعطيت فارس. والله أني لأبصر قصر المدائن الأبيض، ثم ضرب الثالثة، وقال: بسم الله نقطع بقية الحجر. وقال: الله أكبر، أعطيت مفاتيح اليمن. والله أني لأبصر أبواب صنعاء من مكاني هذه الساعة»[41]. ويبدو هذا الحديث تنويعاً على الحديث السابق، وليس المهم هنا هو مدى صحته بل مدى تشكيله للوجدان الإسلامي حول ما يقصده.

لعل الروابط الإسلامية المبكرة العميقة للمصير ما بين الجزيرة العربية والشام

الخاضع للرومان، أفرزت بعض الإيحاءات عن ربط مصير الأمة كلها بمصير الشام عموماً، ومصير القدس خصوصاً. فيروى عن معاوية بن قرة عن أبيه «أن الرسول (ﷺ) قال: إذا أهلك الشام، فلا خير في أمتي»[42]. وهو ما يذهب إليه حديث آخر منسوب إلى النبي ينبئ بالشام أولاً «وعن معاذ أن رسول الله قال: يا معاذ إن الله ـ عز وجل ـ سيفتح عليكم الشام من بعدي، من العريش إلى الفرات. رجالكم ونساؤكم وإماؤكم مرابطون إلى يوم القيامة، فمن اختار منكم ساحلاً من سواحل الشام، أو بيت المقدس، فهو جهاد إلى يوم القيامة»[43]. ويشير هذا الحديث المنسوب إلى النبي إلى الإدراك الإسلامي المبكر للشام كوحدة خاصة «من العريش إلى الفرات».

الطريق إلى الشام / الطريق إلى القدس:

لا ريب أن هذه الأحاديث وُضعت بعد وفاة النبي، ومن الجائز أنها وُضعت حول نواةٍ جوهرية تمثل إحساسه الفعلي الروحي بالشام، إذ إن الأحاديث تمثل عموماً مضمون قول النبي وليس لفظه الدقيق به تماماً، وما يدعم ذلك إذا ما نظرنا إلى هذه الأحاديث كشعور مبني على إيمان مسبق بفتح الشام ومركزها الروحي القدس، أن النبي- من ناحية تاريخية صرفة- قد أنبأ عن توجهه المبكر لفتح الشام، وأظهر قبل ذلك اهتمامه المركز بما يحف ببلاد الشام من حوادث، إذ أظهر تعاطفاً مع البيزنطيين في حربهم مع الفرس في أثناء وجوده في مكة قبل الهجرة إلى يثرب عام 629م، وهو ما عبرت عنه سورة الروم في مواجهة انحياز قريش إلى الفرس «روى أبو يعلي الموصلي أن أبا سعيد الخدري قال: لما كان يوم بدر، وظهرت الروم على فارس، وأعجب بذلك المؤمنون، وفرحوا بظهور الروم على فارس، نزل قوله -تعالى-: «آلم، غلبت الروم» إلى قوله: «ويومئذ يفرح المؤمنون». ويروى عن سيار بن مكرمة قوله، لما نزل أول سورة الروم اتخذ المؤمنون ذلك اليوم شبه عيد. وكان المشركون يحبون ألا تَغْلِبَ الرومُ فارساً لأنهم أهل كتاب وتصديق بالبعث. وقال أبو سعيد الخدري: التقينا مع رسول الله (ﷺ) ومشركي العرب. والتقت الروم وفارس فنصرنا الله على المشركين العرب، ونصر الله أهل الكتاب على المجوس، ففرحنا بنصر أهل الكتاب على المجوس»[44]. وإثر الهجرة إلى يثرب (المدينة)، وازدياد ثقة المسلمين بقدراتهم النسبية، برزت بعض الخطوات المبشرة بتوجه الرسول جدياً إلى الشام، وذلك من خلال المبادرات التي اتخذها إزاء

القبائل النازلة فيها، والتي توّجها بعدة غزوات. مهّد النبي لنشر الدعوة بالاتصال مع زعماء القبائل العربية الشامية الحدودية عن طريق مراسلاته لهم، ودعوتهم إلى الإسلام، فبالإضافة إلى كسبهم إلى دين الإسلام فإن الرسول كان يهيئ الواحات التي تقع في جنوب الشام لتكون منازل لجيوش الفتح، كما أن تحول هذه القبائل العربية إلى الإسلام، سيعني تحول ولائها من الروم إلى العرب المسلمين. ومن هنا كان خضوع صاحب إيلية (العقبة) وأكيدر دومة، وصلح أهل جرباء وإذرع، فتحاً لمنافذ الطرق إلى الشام، وأسهم في بعث روح المقاومة في نفوس العرب[45]. بهذا المعنى لم تكن صلات العرب المسلمين مع عرب الشام مستقلة عن خططهم لفتح بلاد الشام. وإذا كانت الرواية التاريخية التي تحدثت عن غزوة تبوك، قد أشارت إلى أسماء القرى التي عقد الرسول مع أهلها الصلح، من دون ذكر القبائل المقيمة فإن كثيراً منها، ولا سيما لخم وجذام وبلقين وبهراء وبلي وقبائل أخرى من قضاعة، كان يتخذ منازله في هذه المنطقة من جنوب الشام[46]. فكانت مضارب «قضاعة» في أطراف الشام وفي باديتها ودومة الجندل، حيث استعملهم الروم وفق ابن خلدون على بادية العرب، كما أقامت قبيلة «كلب» ما بين دومة الجندل إلى تيماء وتبوك وأطراف الشام، وأقامت «بلي» ما بين تيماء والمدينة، وسكنت جبل التين بالشام والبلقاء، وكان موطن «عذرة» بالحجر ووادي القرى، وامتدت إلى أيلة، وكانت تحمي ميناء فلسطين. وأقامت «جذام» القبيلة الكبيرة في البلقاء والأردن وفلسطين ومن حسمى وذات منار بوادي القرى، إلى مدين وتبوك وإذرح، ومعان وأيلة، وطبرية واللجون، إلى ناحية عكا والنبك وبيت جبرين وإيلياء (القدس)، وأصبحت هذه القبيلة تقف على قدم المساواة مع مملكة كندة ومملكة الغساسنة. وتفرقت «لخم» في أماكن متعددة، خاصة في فلسطين بين الرملة والجفار، وانتشرت في الجولان وحوران والبَثَنية ونوى. أما «عاملة» فقد سكنت في الأردن وسواحله وفي طبرية وعكا. وسكنت «سليم» ما بين غزة وجبال الشراة، من الشام إلى حوران والبلقاء وفي السلمية وجبل الزيتون، وأقامت «تنوخ» في شمال الشام في حماة وحول حلب، وفي اللاذقية وتدمر إلى حد الفرات، وانتشرت «غسان» في دمشق والغوطة وتدمر والبلقاء وإذرح والقسطل، ومعان والجابية، واستقرت «بهراء» في جهات حمص وحماة، حيث شاركت تنوخ بعض الأماكن[47]، لهذا اعتبرت بعض المصادر غزوة «دومة الجندل» التي جرت في العهد النبوي أول غزوات الشام[48]، «وقد أتت

معركة (مؤتة) الواقعة شرق الطريق الجنوبي للبحر الميت، بداية الصراع بين المسلمين والبيزنطيين، لفتح بلاد الشام، فقد جهز الرسول جيشاً بقيادة أسامة بن زيد لإنفاذه إلى الشمال نحو الشام، ولكن النبي (ﷺ) توفي قبل سير الحملة أو البعث، فما كان من أبي بكر إلا أن أنفذها، فوصل أسامة حدود شرقي الأردن، وأحرز نصراً، ثم عاد لنجدة الخليفة في حرب الردة»[49].

يتوقف المؤرخون العرب الأوائل مطولاً عند إصرار أبي بكر على إنفاذ بعث أسامة ابن زيد، رغم وفاة النبي(ﷺ)، وظهور خطر «الردة»، فقد ردَّ أبو بكر على المعترضين على الحملة بقوله: «لو اختطفتني الكلاب والذئاب لم أردَّ قضاءً قضاه رسول الله (ﷺ)... » ثم خرج أبو بكر حتى أتاهم وشجعهم وشيَّعهم، وهو ماشٍ وأسامة راكب وعبد الرحمن ابن عوف يقود دابة أبي بكر .. ، ثم قال فيهم «أيها الناس قفوا أوصيكم بعشر، فاحفظوها عني: لا تخونوا، ولا تغلُّوا، ولا تغدروا، ولا تمثلُّوا، ولا تقتلوا طفلاً، ولا صغيراً، ولا شيخاً كبيراً، ولا امرأة، ولا تتلفوا نخلاً، ولا تحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيراً إلا لمأكلة، ولسوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له..»[50]. لقد كانت الشام في وعي الخليفة الراشدي الأول أبو بكر الصديق وكثير من الصحابة امتداداً لجزيرة العرب، إذ تكاد الصبغة العربية أن تكون غالبة على الشام بسبب انتشار القبائل العربية فيها منذ عهد بعيد. فبدا فتح الشام، من أحد معانيه، تخليصاً لتلك القبائل من سيطرة الروم، فضلاً عما تحمله الشام من معانٍ قدسية بوصفها مهد الرسالات السماوية التي أتى الإسلام ليتمم معانيها، ولوجود القدس في قلبها، وهي أولى القبلتين، وفيها معراج النبي، والمسجد الذي تُشَدُّ الرحال إليه[51]. ويمكننا في إطار هذه المعاني التي شكلت المضمون الجوهري للمخيال الإسلامي المقدسي الشامي أن نفهم دلالات ما رواه المسعودي عن المكانة المميزة للشام بين البلاد التي فتحها العرب المسلمون في عهد الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب، إذ ينقل المسعودي عمن يسميهم بـ«ذوي الدراية» أن الخليفة «كتب إلى حكيم من حكماء العصر: إنا أناسٌ عرب، وقد فتح الله علينا البلاد، ونريد أن نتبوأ الأرض، ونسكن البلاد، والأمصار، فصف لي المدن وأهويتها، ومساكنها، وما تؤثره التربة والأهوية في سكانها، فكتب إليه الحكيم: اعلم يا

أمير المؤمنين أن ـ الله تعالى ـ قسم الأرض أقساماً: شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً، فما تناهى في التشريق (شرقاً) فهو مكروه لاحتراقه وناريته .. وما تناهى مغرباً أيضاً احترق سكانه .. وكذا ما تناهى في الشمال أضرّ في برودته وقرّه وثلوجه .. وما اتصل بالجنوب، وأوغل فيه أحرق بناريته .. لذلك صار المسكون من الأرض جزءاً يسيراً، ناسب الاعتدال، وأخذ بحظه من حسن القسمة. أما الشام فسحبٌ وآكام، وريح وغمام، وغدق وركام، ترطب الأجسام، وتبلد الأحلام، وتصفي الألوان، ولا سيما أرض حمص فإنها تحسّن الجسم وتصفي اللون، وتبلّد الفهم .. وتجفي الطبع، وتذهب بماء القريحة، وتنصب العقول، والشام يا أمير المؤمنين، وإن كانت على ما وصفت لك، فهي مسرح خصب، ووابل سَكْب، كثرت أشجاره، واجرت أنهاره، وعمرت أعشاره، وبه منازل الأنبياء، والقدس المجتبى، وفيه حلّ أشراف خلق الله من الصالحين، والمتعبدين، وحياله مساكن المجتهدين والمنفردين»[52].

خاتمة

لقد شكلت الوحدة الإثنية (الأقوامية) للجزيرة العربية وبلاد الشام في وعي المؤرخ الكلاسيكي المضمون البشري لوحدة أطراف المنظومة الجغرافية الإسلامية المقدسة (مكة، المدينة، القدس). ولقد اعتبر العرب المسلمون (الحجازيون) الفاتحون–الذين ينتسب وفق النموذج الأقوامي (السلالي) العربي إلى طبقة العرب المستعربة التي يشكل إبراهيم أصلها السلالي/ النبوي، الذي يرتد بدوره إلى سام بن نوح بن آدم بوصفه «أبا العرب»– أنفسهم مستخلفين بموجب الوعد الإلهي على الأرض، ورأوا أنهم أمة النبي المستخلف على النبوة بعد أن نزعت من بني إسرائيل[53]، لانحرافهم عن الدين الإبراهيمي[54]، الذي هو وفق الفهم الإسلامي، دين الإسلام، دين إسحاق ويعقوب وموسى وداوود وسليمان. من هنا كان فتح المسلمين للقدس في إطار فتحهم للشام محصّلة طبيعية لتفكيرهم بالشام كوحدة إثنية جغرافية مميزة تشكل امتداداً بشرياً حضارياً للجزيرة العربية، وهو ما يفسر أنهم توجهوا في المرحلة الأولى في فتوحاتهم الشامية إلى المناطق التي تقطنها القبائل العربية النازلة في جنوب سورية[55]، وكان فتح الشام هنا جزءاً من خطة بدأ تنفيذها في حياة الرسول، والأساس في هذه الخطة هو مبدأ عالمية الدعوة، متدرجاً من الأقربين إلى عرب الجزيرة ثم إلى العرب

خارج الجزيرة، إلى شعوب العالم. فجاء فتح المدن الشامية في مرحلة تالية، وذلك بسبب التركيب السكاني لهذه المدن التي كانت في غالبيتها غير عربية[56] بينما كان الفلاحون الذين يسكنون المناطق القريبة من الساحل، والمناطق الجبلية، يتكلمون لهجات آرامية. إذ كان سكان تخوم البادية وجنوب فلسطين يرتبطون بصلات وثيقة مع القبائل العربية، وكذلك الفلاحون الذين يسكنون في بعض قرى تلك المنطقة ويتكلمون العربية[57]. ولعل هذا الوعي المسبق الكامل بالطبيعة الإثنية للشام هو ما يفسر مغزى توجيهات الخليفة الأول أبي بكر الصديق إلى جند فتح الشام «فبث خيلك في القرى وفي السواد، ولا تحاصر مدينة من مدنهم حتى يأتيك أمري»، أي في المناطق الفلاحية قبل المدن «الهيلينية». كما يفسر ما يرويه البلاذري من «أنه عندما أتى المسلمون شق الفرات الشامي، وفتحوا عانات وسائر حصون الفرات- أرادوا من بني تغلب (المسيحيين) على الإسلام، فأبوه وهمّوا باللحاق بأرض الروم (لصعوبة دفعهم الجزية فيما إذا بقوا على دينهم)، فكتب إليهم عمر -رضي الله عنه- يأمر عمير بن سعد قائد الجيوش هناك أن يضعف عليهم الصدقة التي تؤخذ على المسلمين، وإن أبوا ذلك فحاربهم»[58]، أي أنه قبل استبدال الجزية بالصدقة التي تفرض على المسلمين بعد مضاعفتها. من هنا وإن حكمت المنطلقات الميتا-تاريخية توجه المسلمون إلى فتح القدس فإن هذه المنطلقات كانت تجد تعزيزاً «تاريخياً» لها في رسوخ النظرة العربية الإسلامية عن أنه بفتحها يبدأ التاريخ الإسلامي في دورته الجديدة للقدس والشام كامتدادٍ للجزيرة العربية في وحدةٍ جغرافيةٍ بشريةٍ ومقدسةٍ.

* * *

1 - ابن عساكر، تهذيب دمشق الكبير، ج1، رتّبَهُ الشيخ عبد القادر بدران، ط2، دار المسيرة، بيروت، 1979، ص22.

2 - الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر 1960، ج1، ص209.

3 - أحمد سوسة، العرب واليهود في التاريخ، ط8، دون تاريخ، ص70.

4 - حمزة الأصفهاني، تاريخ سني الملوك، بيروت 1961، ص105. قارن مع سوسة، المصدر السابق، ص105.

5 - المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج1، ط4، دار السعادة، القاهرة، ص42.

6 - مصطفى مراد الدباغ، القبائل العربية وسلائلها في بلادنا فلسطين، بيروت 1979، ص174.

7 - ابن كثير، البداية والنهاية، بيروت، مطبعة المعارف، 1966، ج2، ص156.

8 - الدباغ، المصدر السابق، ص179.

9 - ابن كثير، المصدر السابق، ج1، ص185.

10 - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج1، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1964،ص196.

11 - المصدر نفسه، ص197-198.

12 - المسعودي، مروج الذهب، المصدر السابق، ج2، ص106-110. قارن مع تاريخ اليعقوبي، ج1، دار العراق، بيروت، 1955، ص234-240.

13 - المسعودي، التنبيه والإشراف، وزارة الثقافة، دمشق، ج1, 2000، ص68-69.

14 - المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج2، المصدر السابق، ص144.

15 - ابن الأثير، المصدر السابق، ص44. قارن مع الطبري، المصدر السابق، ج11، ص203-204.

16 - ابن الأثير، نفسه، ص45.

17 - الطبري، المصدر السابق، ج1، ص311-313.

18 - نفسه، ص307.

19 - نفسه، ص287. قارن مع المسعودي مروج الذهب ومعادن الجوهر، المصدر السابق، ج1، ص44.

20 - ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج1، وزارة الثقافة، دمشق، 1982، ص375.

21 - أبو الفداء، المختصر في تاريخ البشر، بيروت، دون تاريخ، ج1، ص97.

22 - ابن الأثير، المصدر السابق، ج1، ص46.

23 - نفسه، ص121-122.

24 - الحنبلي (مجير الدين)، الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، ج1، نسخة مصورة في دار الكتب الوطنية بحلب، ص10.

25 - شهاب الدين المقدسي، مثير الغرام بفضائل القدس والشام، دار الجيل، بيروت، دون تاريخ، ص7-8.

26 - ابن حوقل، كتاب صورة الأرض، مكتبة الحياة، بيروت، 1992،دون تاريخ، ص153.

27 - المقدسي (شهاب الدين)، المصدر السابق، ص85-86.

28 - الحنبلي (مجير الدين)، المصدر السابق، ج1، ص22.

29 - المقدسي (شهاب الدين)، المصدر السابق، ص85-86.

30 - نجدت خماش، الشام في صدر الإسلام، دمشق 1987، ص40.

31 - المقدسي (شهاب الدين)، المصدر السابق، ص82.

32 - ابن كثير، المصدر السابق، ج9، ص154. قارن مع ابن عساكر، المصدر السابق، ج1، ص196.

33 - المقدسي (شهاب الدين)، المصدر السابق، ص82-83.

34 - ابن عساكر، المصدر السابق، ص22.

35 - نفسه، ص37.

36 - عواد مجيد الأعظمي، تاريخ مدينة القدس، بغداد 1972، ص41.

37 - ابن عساكر، تهذيب دمشق الكبير، المصدر السابق، ص31. قارن مع الواقدي، فتوح الشام، دار الجيل، بيروت، دون تاريخ، ص13.

38 - ابن عساكر، المصدر السابق ، ص89.

39 - صالح موسى درادكة، مقدمات في فتح بلاد الشام، (ندوة) المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام، عمان 1987، ص116.

40 - الطبري، المصدر السابق، ج2، ص568-569.

41 - ابن عساكر، المصدر السابق، ج1، ص88.

42 - أبو حسن الربعي المالكي، فضائل الشام ودمشق، دمشق،1950، ص9.

43 - الحنبلي (مجير الدين)، المصدر السابق، ج1، ص228.

44 - ابن عساكر، المصدر السابق، ص82-83.

45 - إبراهيم زيد الكيلاني، المراسلات النبوية مع بعض القبائل العربية في جنوب بلاد الشام، المصدر السابق، (ندوة)، ص85.

46 - إبراهيم بيضون، تاريخ بلاد الشام، بيروت 1997، ص80.

47 - محمد عبد القادر خريسات، دور العرب المتنصرة في الفتوحات، المصدر السابق، (ندوة)، ص137-140.

48 - درادكة، المصدر السابق، ص121.

49 - أكرم زعيتر، القضية الفلسطينية، مصر 1955، ص25.

50 - ابن عساكر، المصدر السابق، ج1، ص118-119.

51 - إحسان عباس، فتح بلاد الشام وإرهاصاته، (ندوة)، المصدر السابق، ص17.

52 - المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجواهر، ج1، المصدر السابق، ص61-62.

53 - رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، بيروت 1997، ص25.

54 - حسن مصطفى الباشا، القدس بين رؤيتين، دمشق-بيروت 1997، ص117.

55 - نبيه العاقل، موقف سكان بلاد الشام من الفتح، (ندوة)، المصدر السابق، ص164.

56 - نفسه، ص174.

57 - نفسه، ص153.

58 - البلاذري، فتوح البلدان، تحقيق عبد الله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع، دار النشر للجامعيين، بيروت 1957، ص250.





الاستشراق الألماني مرة أخرى
ترجمة عربية لكتاب نولدكه عن القرآن

رضوان السيد

فاجأتنا مؤسسة كونراد أديناور العاملة في «التنمية» في الشرق الأوسط، بالإعلان عن صدور ترجمة عربية لكتاب المستشرق الألماني الكبير تيودور نولدكه (1836-1930م): «تاريخ القرآن». وللكتاب قصةٌ طويلةٌ؛ فقد تقدم نولدكه بأصله للحصول على الدكتوراه عام 1859/1860م. وكان وقتها جزءاً صغيراً لا يزيد عدد صفحاته على الـ200 صفحة، ويحتلُّ قسماً معتبراً منه نقد كتابي غوستان فايل وشبرنغر عن القرآن والنبي. ثم عرضت عليه دار نشرٍ ألمانية إعادة طبعه عام 1898م، ولأنّ نظره كان قد ضعُف؛ فقد كلّف بذلك تلميذه فريدريش شفاللي، الذي أعاد صياغته مُراعياً في ذلك ما صدر من بحوثٍ جديدة حول القرآن، وصدر الجزء الأول من الكتاب مرةً ثانية عام 1909م. وتوفي شفاللي قبل أستاذه عام 1919م فصدر الجزء الثاني من الكتاب بتحرير تلميذٍ آخر من تلامذة نولدكه هو أوغُست فيشر عام 1920م. وبإشارةٍ من نولدكه نفسه عمل المستشرق برغشترسّر على إصدار الجزء الثالث؛ لكنه توفّي عام 1934م (كان من عشاّق الجبال، وفيها لقي حتفه)؛ فسارع تلميذه أوتو برتزل لإكمال المخطوط وإصداره عام 1937م. وفي العام 2000م أعادت دار النشر الشرقية (أولمز) إصدار الأجزاء الثلاثة في مجلدٍ واحد.

بيد أنّ الكتاب اشتهر منذ الإصدار الثاني للجزء الأول عام 1909م. ومنذ أواخر

الثلاثينات عُرف عن الشيخ أمين الخولي، أستاذ البلاغة بالجامعة المصرية (وزوج بنت الشاطئ لاحقاً) إعجابه بالكتاب، وعزمه على ترجمته إلى العربية. لكننا لا نعرفُ لماذا لم يكتمل المشروع. وقد سألتُ أواخرَ الستينات من القرن الماضي الدكتور عبدالرحمن بدوي عن المسألة، فذهب إلى أنّ مشروعات الشيخ الخولي كانت كثيرةً، لكنها بقيت في الغالب مشروعات. أمّا بنت الشاطئ فقد تذكرتْ عند سؤالي لها أواخر السبعينات أنّ ترجمة الجزء الأول اكتملت، لكنّ الشيخوخة أدركت الخولي، ثم إنه تردد بعد الضجة التي أثيرت حول كتاب تلميذه محمد أحمد خلف الله عن الفن القصصي في القرآن (عندي منه طبعة صادرة عام 1951م وقد قامت بنشره من جديد دار نشرٍ لبنانية، وقدّم له الأستاذ خليل عبد الكريم الذي توفي قبل عام). وبدون تطويلٍ؛ فقد عدتُ لقراءة الكتاب بعد أن كنتُ قد نسيّته منذ العام 1975م. وقد شعرتُ أنه قديمٌ قديمٌ، وقد لا يكونُ مفيداً بعد تجاوز الدراسَاتَ القرآنية له لعقودٍ وعقود أو ما يُقاربُ القرن. لكنْ أذكر أنني عندما قرأتُهُ للمرة الأولى رأيتُ أنه مفيدٌ في تقسيمه للسُوَر المكية، بحسب الموضوعات والأسلوب والأحداث القليلة الواردة فيه، إلى ثلاث مراحل (لكننا نعلمُ الآن ومن نولدكه نفسه أنّ الفكرة ليست له بل لغوستاف فايل في أطروحةٍ صادرة عام 1847م)، وقد جاء إليّ قبل ثلاثة أشهرٍ ناشرٌ عربيٌ ومعه ترجمةٌ للجزأين الأول والثاني من الكتاب، وأراد مني أن أطّلع على الترجمة؛ فإن أعجبتني فلأكتب مقدمةً للكتاب كلّه، بعد أن يكونَ قد جلب ترجمةً للجزء الثالث كانت قيد الإنجاز. لكنْ قبل أن أبدأ بقراءة الترجمة، عمدتُ لقراءة الأصل الألماني كلّه من طبعة أولمز الموجودة بمكتبتي. وقد شهدتُ وخبرتُ عجباً. وجدْتُ أنّ الكتاب الذي تعودُ أصولُهُ للعام 1860م قد تجاوزه الزمن، لامن حيث المعلومات وحسْب، بل بالدرجة الأولى من حيث المنهج. فطريقة نولدكه هي الطريقة الفيلولوجية القديمة لدى المستشرقين الألمان على الخصوص، وهي طريقةٌ دقيقةٌ لكنها مضنيةٌ و مملةٌ، وتخلط التاريخ بفقه اللغة، وتعتمد الألفاظ والمفردات، وتشبعها تفكيكاً ومقارنةً باللغات السامية، دونما اهتمامٍ بطبائع النص أو بالأسلوب. ولأنّ الأمر كذلك؛ فإنّ أحداً من الفرنسيين أو البريطانيين أو الأميركان ما عمد لترجمة الكتاب إلى

الفرنسية أو الإنجليزية. واكتفى بلاشير في مقدمة ترجمته للقرآن إلى الفرنسية بتلخيص النتائج التي توصل إليها نولدكه وأهمُها أمران: المراحل الثلاث للسُوَر المكية، والترتيب الآخر للسُور القرآنية ليس استناداً لأسباب النزول المعروفة؛ بل للموضوعات، في التصور الذي ارتآه الرجل وتلامذتهُ لتطورها.

قسّم نولدكه (وتلامذته من بعده) الكتاب بأجزائه الثلاثة إلى ثلاثة أقسام كبرى؛ القسم الأول عنوانه: في أصل القرآن، والقسم الثاني عنوانه: جمع القرآن، والقسم الثالث عنوانه: تاريخ نصّ القرآن.

ويعني نولدكه وشفاللي بأصل القرآن نبوة النبي، وطرائق تلقّيه الوحي، وبدايات الرسالة، وما يتصل بأمية النبي، ووسائل كتابة القرآن، والتوازن والتوتر بين الشفوي والكتابي، ومسألة المكي والمدني ومعناها وأهميتها. فكما سبق القول فإنه يتصرف إلى تحليل السُوَر المكية وتحقيقها استناداً إلى الموضوعات والمفردات وبعض الأحداث القليلة الواردة فيها. ونولدكه يناقش أثناء ترتيبه الآخر للسُور المكية (وهي ثلثا القرآن تقريباً) آراء السابقين عليه: فايل وشبرنغر وهرشفلد (الألمان)، وميور (البريطاني). وهو يبدو شديد الموضوعية والاعتدال في آرائه تجاه القرآن والنبي؛ وبخاصةٍ مقارنةً بشبرنغر وميور. لكنه ينطلق، شأنه في ذلك شأن سائر المستشرقين حتى الثلاثينات من القرن العشرين، إلى أنّ نبوة النبي والقرآن على حدٍ سواء مستمدان من مواريث بني إسرائيل، لكنْ ليس من التوراة أو العهد القديم نفسه؛ بل من الهاغادا. لكنه لا يخبرنا لماذا ظهرت بهذه الصيغة المختلفة تماماً عن صيغة العهد القديم، ولماذا لم تهتم بالقصص النسبي والسرديات اهتمام التوارة بها. ثم ما هذا النمطُ البديعُ الظاهر في السُور المكية، وهي السور الأولى، والتي ينبغي (بحسب مقولته) أن تكون أكثر تأثراً بالعهد القديم من تلك التي نزلت بالمدينة بعد أن تعمّقت تجربةُ النبي، وصارت للإسلام جماعةٌ حضرية مستقرة؛ ثم ما معنى هذا الأسلوب المدني الهادئ في السُوَر غير المكية، والاتجاه للاشتراع، والذي يختلفُ تماماً عن الأسلوب التوراتي؟!

إنّ مشكلة نولدكه، وسائر فيلولوجيي الاستشراق أنهم لا يرون الكتابات القديمة باعتبارها «نصاً» أو نصوصاً لها بنيتها وقوامُها؛ بل لا يفتأون يذكرون أنّ أصل هذا

المفرد كذا، وذاك الفرد يشبه الكلمة الواردة في سِفر التوراة كذا. وينسون تماماً أن للنص قواماً وانتظاماً داخلياً لا يستقيم معه ادعاءُ إرجاع مفردات النصّ إلى أصولِها حتى لو كان النصُّ من كتاب الأغاني، أو من البيان والتبيين للجاحظ؛ فكيف بالقرآن، وهو نصٌ دينيٌ شعائريٌ متلوٌ فيه الشفوية، وفيه الحفظ، وفيه الإنشادُ والتغني. والطريف أنّ نولدكه يتحدث عن «الوحدة الموضوعية»؛ وقد كانت في مطلع القرن الماضي مسلّمةً وقع في إسارها عباس محمود العقاد ومدرسة الديوان فيما أخذوه على شوقي وعلى الشعر الغنائي العربي!

في القسم الثاني المسمّى «جمع القرآن» يعمد نولدكه وتلميذُه شفاللي وبرغشتراسّر لقراءة مسألتين رئيسيتين؛ مسألة التعامل مع الوحي حفظاً وتدويناً، ومسألة جمع القرآن أيام عثمان. ولا يقبل نولدكه الروايات التقليدية الإسلامية على علاّتها لكنه بخلاف زملائه كان يرى أنّ النبيّ كان أمياً فعلاً، وهذه خصيصةٌ بارزةٌ لدى أنبياء بني إسرائيل كما يقول. ثم إنّ القرآن ذا الطابع الشفوي والشعائري كان مخطّطاً له منذ البداية أن يُدوَّن؛ بحيث يجري الحفاظُ على الأمرين: أمر الشفوية الضرورية في التلاوة والإنشاد، وأمر الحفظ والإثبات والأمن من التغيير أو النسيان بالتدوين. ويطيل نولدكه في مناقشة قصة جمع عثمان للقرآن، ولا يصدّق كثيراً من التفاصيل؛ لكنه واثقٌ من الخطوط الإنسانية، وأنّ القرآن كان مدوّناً منذ أيام النبي، لكنه كُتب في مصاحف أيام عثمان. ويرى نولدكه في هذا القسم أنّ القرآن مرتبطٌ بسيرة النبي في المدينة، ولذلك يُطيل في المقارنة بين الآيات وأحداث السيرة (ابن إسحاق)، كما يناقش مع غولدزين ولامنس علاقة السيرة بالتاريخ. وهو يشتدُّ في الحملة على لامنس (سلك أكثر المسالك تطرفاً)؛ ويعتبر أنّ المغازي نقاط مهمة للتعرف على نزول الآيات القرآنية؛ سواء من حيث الأخبار التاريخية أو من حيث معالجة موضوعات السيرة والمغازي في القرآن. والواقع أنّ بحثه في السيرة النبوية، ومصادرها العربية، ثم في سِيَر النبي في العصور الوسطى الأوروبيةِ أمرٌ يستحق الذكر والتقدير؛ لكنّ البحوث في السيرة والمغازي تجاوزت ما توصل إليه نولدكه منذ زمنٍ بعيد؛ وكذا الدراسات الغربية عن تكوينات الرؤية الأوروبية للقرآن والإسلام عبر العصور.

أمّا القسم الثالث وعنوانه: تاريخ نصّ القرآن فيدورُ في أكثره على القراءات

القرآنية. والمعروف أنّ برغشتراسّر وبرتزل عملا لأكثر من عقد من الزمان في مجال القراءات والقراءات الشاذة؛ راجيين من وراء ذلك إثبات أنّ النصَّ الحاليَّ من القرآن إنما هو نصٌّ مشذَّبٌ ومجموعٌ من عشرات النصوص الأخرى التي صارت بالجمع في المصحف هامشية! والمعروف أنّ المسلمين يعللون القراءات بأنها من بقايا لهجات القبائل والأمصار. أمّا نولدكه وتلامذته فيذكرون عدة أسباب: المرحلة الشفوية، وأخطاء الرسم والإعجام، والتوسع في التفسير والتأويل، بقايا المرحلة الشفوية المبكّرة.. إلخ. وقد اعترف برتزل في الأربعينات أنّ القراءات لا تدلُّ على أنّ القرآن كان مشرذَماً أو أنّ نصّه ما كان منضبطاً.

لقد جرى تجاوزُ كتاب نولدكه منذ عدة عقود باتجاهات السلب والإيجاب. في السلب قال وانسبورو وكرون وتوك وأتباعهم: إنّ القرآن لم يظهر نصه القانوني حتى في أواخر القرن الثاني! وفي الإيجاب جرت دراساتٌ كثيرةٌ عن النبوة والسيرة والقراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث. وكان أكبر الإنجازات ما توصلت إليه الباحثة الألمانية أنجليكا نويفرت من أنّ القرآن إنما هو نصٌّ متلوٌّ يُلقى وينشدُ، وتتجدد حيويته وفعاليته بالقراءة بصوت عال، والتلاوة والإنشاد يعنيان أنّ النصَّ كان مضبوطاً ومرتباً منذ البداية. ولذلك تتضاءل فيه قيمة القراءة الفيلولوجية والتاريخانية، اللتين تجعلانه كأنما هو أكثر من الدرجة الثالثة.

هل كانت الترجمة ضرورية؟ وهل هي مفيدة؟ قام بهذه الترجمة الجميلة الدكتور جورج تامر، وهو لبنانيٌّ يدرّس بجامعة أرلنغن بألمانيا. وكلُّ معرفةٍ وإن تكن متواضعة مفيدة ومؤثرة، لكنّ المنهج الفيلولوجي لا يصلح لقراءة القرآن قراءةً معمقة، ثم إنّ الزمن تجاوز هذا الكتاب بما يجعله غير ذي قيمةٍ لدى المختصين، إلاّ باعتباره أثراً تاريخياً.

* * *





مؤتمر المسؤولية الجماعية والحوار العربي الأوروبي

أسرة التحرير

بالتعاون بين مؤسسة الحوار (IDF) ووزارة الخارجية الهولندية ، انعقد مؤتمر المسؤولية الجماعية للأمن الاجتماعي ، الذي حضرته هيئات وجمعيات عربية وأوروبية في نطاق الحوار العربي الأوروبي ؛ ومن أجل «مجتمع المسؤولية والمشاركة» وقد حدد منظمو المؤتمر الأهداف التالية له :

أولاً : التمييز بين الأشكال التالية للهيئات والشراكات : الهيئات والجمعيات الوطنية ، والهيئات الرسمية ، والجمعيات المرتبطة بالأسر والعائلات .

ثانياً : المشاركون : أولئك الذين يدخلون في مفهوم المجتمع المدني دون الاقتصار عليه ، فإلى جانب النقابات ، والمشاركين التقليديين هناك الغرف التجارية ، وهيئات التقاعد والضمان الاجتماعي ، وكل الداخلين في مفهوم الحكم الصالح والإدارة وبالدرجة الثانية المؤسسات السياسية الرسمية باعتبارها ممثلة لقضايا الشأن العام .

ثالثاً : الحكومات (الوطنية والمحلية والمؤسسات الدولية) وبهذا الخصوص فإن جانب التمثيل القانوني ذو أهمية .

وقد قام كلٌ من المتحدثين بتقديم عرض أولي في بداية المؤتمر إما من خلال

عرض مفهومه للعمل الجماعي والمسؤولية الجماعية ، وإما بمناقشة الأوضاع الخاصة في بلدان معينة ، وقد كان التركيز على تلك المسؤوليات والمهام وطرائق إنجازها في مصر والسعودية والأردن والإمارات العربية المتحدة والمغرب، كما أُعطيت أهمية خاصة لإعادة البناء الاقتصادي في فلسطين انطلاقاً من رؤية المسؤولية الجماعية المشتركة ، وكانت الجهات التي قدمت العروض المبدئية أو المداخل : المؤسسة المشتركة للعمل (المغرب) ، والمعهد العربي لحقوق الإنسان (تونس) ، ومجموعة البيئة (دولة الإمارات) ، والمعهد الدولي في فلسطين ، ومؤسسة فريدريش أيبرت (ألمانيا) ، ومؤسسة سلام المسيح . أما الشركات الدولية فكان من بينها شل ، وأرامكو ، والتي أعلنت عن اهتماماتها بحماية البيئة وبالخدمات التعليمية والتدريبية والصحة ، وتظهر في البلدان المعنية مشكلات استيراد العمالة الكثيفة وكثرة الأولاد الذين يتسربون من المدراس ، وضآلة نصيب النساء في سوق العمل .

واستناداً إلى المعلومات المعروفة ، وتقارير تلك المؤسسات ، ظهرت الحاجة للمتابعة ودراسة قضايا المسؤولية الجماعية في العمق ، وبخاصة عندما تكون هناك مؤسسات غربية كبرى في مجال المشاركة في البرامج الوطنية ، ثم كيفيات تنظيم مشاركة مؤسسات الاتحاد الأوروبي مع الهيئات الرسمية أو الخاصة في البلدان المعنية، وقد كان ضرورياً البحث في عمليات المواءمة والملاءمة بين المؤسسات الأوروبية والمجتمعات الوطنية والمحلية ؛ أولاً لجهة المؤسسات التي يغلب عليها الطابع الأسري ، والأخرى التي يغلبُ عليها الطابع الرسمي والوطني في كثير من الدول العربية ، - وبخاصة في مشكلات العمالة الوافدة ، وإثارة اهتمام النقابات المحلية ، والاهتمام بأوضاع النساء في سوق العمل ، وبسبب المشاركة المهمة التي تقدمها المؤسسات الدينية في الخدمة الاجتماعية ، كانت هناك عمليات استماع واهتمام للآراء والبرامج من جانب مؤسسة «سلام المسيح» ، ومن جانب مبادرة مجلس الكنائس من أجل السلام ، ووزارة الأوقاف والشؤون الدينية بسلطنة عُمان .

وقد شاركت في التفكير والنقاش والبرمجة عبر المتحدثين المؤسسات والهيئات التالية : مؤسسة الحوار العالمي (المنظم الرئيسي للاجتماع) ، ومؤسسة الأردن

الجديد للأبحاث ، وجامعة تيلبرغ ، وشل ، والمعهد العربي لحقوق الإنسان بتونس ، وكلية ماسترخت للأعمال، ومجموعة البيئة بدولة الإمارات ، وشركة أرامكو ، والمؤسسة المغربية للشغل ، ووزارة الأوقاف والشؤون الدينية بعُمان ، ومؤسسة سلام المسيح .

ويقول المنظمون: إن الفكرة من وراء اجتماع الدراسة والعمل هذا بلورة فكرة الشراكة أو المسؤولية الجماعية عن الأمن الاجتماعي ، في داخل الوطن العربي ، وفي التعاون بين الجهات الرسمية وخاصة العربية منها من جهة ، ومؤسسات الاتحاد الأوروبي الخاصة والعامة ، من جهة ثانية .

* * *





العولمة الثقافية
الحضارات على المحكّ
جيرار ليكلرك(◆)
مراجعة رضوان السيد

جيرار ليكلرك أنثروبولوجيٌ فرنسيٌ معروف، وأستاذٌ للعلوم السياسية، كان قد اشتهر في السبعينات بكتابه بعنوان: «الأنثروبولوجيا والاستعمار» 1972 الذي يشبه كتاب طلال أسد في الفترة نفسها: المقابلات الكولونيالية أو المواجهات الاستعمارية. وقد تضمّن الكتابُ القديم إدانةً لعلمي الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا بسبب خلفيتهما الاستعمارية والإمبريالية الفاقعة. وقد أعطى المؤلّف لكتابه الجديد عنوان: «العولمة الثقافية، الحضارات على المحك». لكنّ العنوان خادع، فهو لا يعالجُ كما قد يتوهم القارئ مسائل التدافع والتجاذب الحضاري على طريقة هنتنغتون؛ بل إنه مثل الكتاب السابق، يتأمل رؤى أوروبا بالأساس، وأميركا بالتبع لعالم الحضارات الأسيوية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر على الخصوص، وصولاً لحقبة الحرب الباردة في الخمسينات والستينات من القرن العشرين. لكنه هنا لا يستشير الأنثروبولوجيا؛ بل الاستشراق بمعناه القديم أو الأصلي: الفيلولوجي والثقافي، ولكل الحضارات القديمة والوسيطة في القارتين القديمتين.

يقول جيرار ليكلرك في فصلي كتابه الأولين: إنه يريد دراسة مفهوم الحضارة، قبل عصر العولمة الثقافية (العصر الحاضر). وهو يستعين من أجل ذلك بتعريفات

◆ جيرار ليكلرك : العولمة الثقافية ، على المحك . ترجمة جورج كتورة . دار الكتاب الجديد المتحدة . بيروت 2004 .

مارشال هودجسون (في كتابه: مغامرة الإسلام)، كما يستعين ببروديل وتوينبي. وهو يعتبر أنّ لكل حضارةٍ ذاتيتها وتمركزها، ونظرتها المتعالية أو المتشككة للآخر. وهو يرجح أنّ الإنجازات التقنية للحضارات هي التي تنتشر بسرعة وتتجاوز الحدودَ والمناطقَ الثقافية المنعزلة والمحددة، أما الأديان والأفكار فهي أبطأ انتشاراً، وقد لا تتجاوزُ كثيراً حدود الحضارة الواحدة. وهو يورد أمثلةً كثيرة على ذلك من الحضارة الإسلامية، ومن حضارات الهند والصين، في رؤيتها للآخر وللغريب. ثم يتعرض للقاءات الأولى في الأزمنة الحديثة بين الأوروبيين والحضارات الآسيوية. ويركّز في هذين الفصلين على تأملات وإنجازات اليسوعيين الذين ذهبوا مبشرين مع المستعمرين الأوائل من البرتغاليين والأسبان؛ لكنهم جمعوا معلومات، وأصدروا انطباعات تتجاوز المهامّ التبشيرية. وهو يعتبر أنّ الحضارتين الصينية واليابانية كانتا معزولتين؛ بمعنى أنهما ما كانتا تملكان تصوراً واضحاً للآخر الغريب، بخلاف عالَم الإسلام أو حضارته، وعالَم الهند. ويتعرض المؤلِّف لوجوه التبادل بين الحضارات الآسيوية الكبرى عبر انتقال البوذية من الهند للصين، وعبر التواصل على طريق الحرير، وعبر الوصل الذي أحدثتهُ حضارة الإسلام داخل آسيا، وبين آسيا وإفريقيا. لكنه يعتبر أنّ «الصدمة» التي غيرّت المشهد، كانت دخول البرتغاليين إلى المحيط الهندي مطلع القرن السادس عشر واستخدامهم القوة البحرية العسكرية في فرض المصالح والتجارة؛ وبعد ذلك جاءت الوكالات الأوروبية الأخرى والشركات المدعومة من الدول والإمبراطوريات الأوروبية.

ولأنّ الدراسة ليست اقتصاديةً أو عسكرية؛ فإنّ المؤلّف سُرعان ما ينتقل إلى الحملة الفرنسية على مصر وولادة الإسلاميات. فبعد الانكفاء العثماني أمام أسوار فيينا عام 1683، اندفعت الحملات المضادة على ديار الإسلام، والتي بلغت ذروتها الاستعمارية والثقافية في الوقت نفسه بالجملة على مصر عام 1799م، والتي حمل نابليون معه فيها بعثةً علميةً شاركت في التأسيس للعلم الجديد في رؤية الشرق القديم والوسيط. وإنجاز الفرنسيين بمصر في مرحلة الاستعمار يناظره الإنجاز البريطاني في استتباب السيطرة على الهند في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وكما كان العنوان لفصل مصر: ولادة الإسلاميات، كان العنوان لفصل الهند: ولادة علوم

الإنسان. ثم يدخل ليكلرك في مسألة العلاقة الأوروبية بالصين، فيشرك الفرنسيين والبريطانيين في التعرف على الصين. ومن الصين يعود للفرنسيين والبريطانيين أيضاً في التعرف على حضارتي مصر وبلاد ما بين النهرين في العصور القديمة من خلال فكّ رموز تلك اللغات. وهنا ندخل في الاستشراق الفيلولوجي والثقافي. وهو يعتبر هذا الاستشراق (الذي يحدّد فترة تبلوره بين 1850 و 1860) مرحلةً تاليةً للسيطرة والاستتباب الاستعماري. إنها مرحلة أنسَنةٍ وتلاقُحٍ واعترافٍ من نوعٍ ما إذا صحّ التعبير؛ ولذلك يتحدث عن مستشرقين ومثقفين حداثيين؛ في ظلّ الإمبريالية طبعاً، لكنهم متمايزون. ولهذا كان هناك تبادُلٌ وتجاوبٌ ومواجهة، وظهر المثقفون المسلمون والهنود والصينيون واليابانيون الذين يريدون الإفادة من الحضارة الغربية الصاعدة؛ وهنا تبدأ العولمة الثقافية المستمرة حتى اليوم.

ومع أنّ ظاهرة التثاقف استتبّت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر؛ لكنّ التجربة مع أوروبا اختلفت بين البلدان والدول في آسيا. فقد نجحت في اليابان؛ بحيث استعصت تلك البلاد تدريجياً على الاستعمار؛ من طريق تقليده؛ بينما كان التثاقف مؤلماً ومأساوياً لدى الصينيين والهنود والمسلمين، لأنهم ما استطاعوا –رغم المعرفة الكبيرة– إنشاء كياناتٍ ناجحة سياسياً في صَون الهوية الوطنية والاستقلال.

وينصبُّ أكثر الثلث الأخير من الكتاب على عالمي الإسلام والهند، ومصائر التثاقف فيهما أو مصائر الاستشراق ورؤاه في الحقيقة. والمؤلفُ في هذه الفصول شديد التأثر بإدوارد سعيد، وكتابه في الاستشراق. لكنه ينبه إلى أمرٍ شديد الطرافة والأهمية. فالمستشرقون ذوو نظرة إيجابية لحضارات الشرق الهندي والصيني والياباني والإسلامي. ولذلك فقد اعتبروا أنّ تلك الحضارات تستطيع النهوضَ من طريق تجديد تقاليدها العريقة أو تلقيحها بالحداثة الأوروبية– أما المخططون الاستعماريون فلا يأبهون لتلك الثقافات، ويريدون إزالتها بالقوة. وهذه العولمة الإمبريالية هي التي تسببت في الصراعات الثقافية التي ما تزالُ ناشبة، والتي تتجاهلُ الثقافات العريقة لصالح حداثةٍ مشكليةٍ أو تقنيةٍ تلغي الخصوصيات والذاتيات.





المجتمع المدني وأبعاده الفكرية

الحبيب الجنحاني، سيف عبدالفتاح إسماعيل

مراجعة : عبدالله العليان(*)

في سلسلة (حوارات لقرنٍ جديد) اعتادت دار الفكر بدمشق وبيروت إصدار كتب تناقش موضوعات جديدة وخلافية، إسهاماً منها في القضايا العالقة وفتحاً لآفاق جديدة للتثاقف والحوار، وطريقة تلك السلسلة أن يكتب كاتب عربي في موضوع معين، ويتلوه كاتب آخر في الموضوع نفسه، ثم تعمد الدار لإرسال الأطروحتين لكلٍّ من الكاتبين، ليناقش أحدهما الآخر، ثم تنشر ذلك كله في كتابٍ واحد، وقد صدرت في السلسلة حتى الآن عشرات الكتب، وطُبع بعضها أكثر من مرة .

قال الأستاذ الحبيب الجنحاني (وهو مؤرخ تونسي، ودارس للعلوم الاجتماعية في ألمانيا) : إن المجتمع المدني مفهوم جديد على المجتمع الثقافي العربي. وأصل المفهوم فلسفي وسياسي أوروبي، يُعنى بالمشاركة المدنية للمجتمع وهيئاته الخاصة، وفئاته المتمايزة، في الاهتمام بالشأن العام، وبالمصالح للفئات المختلفة في الوقت نفسه، والمفهوم أن ذلك يتم تحت سقف النظام العام للمجتمع، ولكن من خارج المؤسسات الدستورية الرسمية، وقد ركز بعضهم على الطابع المعاد والممانع لسلطة النظام والدولة ؛ بينما ركز بعضهم الآخر على الطابع المشارك والضاغط والمتفاعل داخل الفئات المدنية نفسها، ثم مع النظام الرسمي، ويذهب الجنحاني إلى أن

◆ كاتب وباحث عُماني.

المفهوم الهيغلي للمجتمع المدني فلسفي ومثالي ، في حين أعطاه ماركس طابعاً سياسياً وصراعياً ، أما نقولا غرامشي - الفيلسوف الماركسي الإيطالي - فقد رأى في المجتمع المدني إمكانيات ممانعة من جانب الفئات الاجتماعية المدنية ضد السلطة الغاشمة للنازية والفاشية ، وكانت تلك طريقته للقول بتجاوز الأنظمة الشمولية التي بدا لأول وهلة أن الجماهير هي التي أوصلتها للسلطة ، وقد عمدت الفئات المحافظة إلى استخدام المفهوم في السبعينات والثمانينات في شرق أوروبا لمصارعة الأنظمة الشمولية (دولة أقل ، مجتمع مدني أكثر) أما اليوم أو في السنوات الأخيرة فقد عادت القوى البادية والمستضعفة إلى استخدام المفهوم في وجه السلطات أو الأكثريات الجماهيرية ، بيد أن الكاتب الآن المفهوم الليبرالي بشقية الاقتصادي والسياسي للمجتمع المدني .

وقد عاد الجنحاني في خاتمة مداخلته لمعالجة المسألة في نطاق الاجتماع العربي الإسلامي ، فذكر أن العرب والمسلمين لم يعرفوا تفرقة واضحة بين الدولة والمجتمع المدني قبل منتصف القرن التاسع عشر ، وهذا وإن كانت المدنية الإسلامية قد عرفت تنظيمات مهنية وتيارات سياسية دينية مستقلة عن الدولة. وفي تعقيبه عن رؤية سيف الدين عبدالفتاح لمفهوم المجتمع المدني قال : إن مفهوم المجتمع المدني قد تحول إلى مفهوم كوني رغم نشأته الغربية ، ومحاولة إيجاد بديل له في المناطق الأخرى غير العربية ، وبينها المنطقة العربية الإسلامية بحجة أن المفهوم منقول إليها بشكل تعسفي، ودون توافر شروطه التاريخية في هذه المناطق ويلاحظ الجنحاني في معرض كتابه أن سبعينات القرن العشرين شهدت رواجاً لمفهوم وشعارات المجتمع المدني باعتبار ذلك السبيل الوحيد للتحول نحو الديمقراطية وما يزال المفهوم مستعملاً بهذا المعنى حتى اليوم ، وهو في هذا الصدد يعتبر أن التنظيمات التقليدية (المجتمع الأهلي) هشة، ولا يمتلك مشروعاً تغييرياً ولذلك لا يعتبرها من قوى المجتمع المدني .

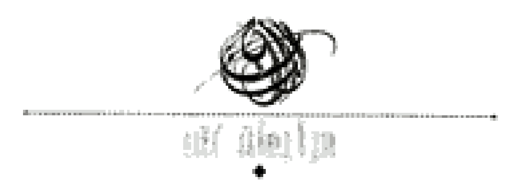
وعلى هذه النقطة بالذات يركز الدكتور سيف الدين عبدالفتاح إسماعيل (أستاذ بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة) أي أنه يتناول بالنقد تلك التفرقة بين المجتمع المدني (الفئات الاجتماعية الحديثة مثل الأحزاب والنقابات وجمعيات حقوق الإنسان والمرأة) والمجتمع الأهلي (جمعيات الأسر ، والجمعيات الخيرية ،

والأوقاف ، والزكاة .. إلخ) ، ووجهة نظره التي دلل عليها في بحث طويل أن اعتماد الصيغة الغربية المعاصرة لمفهوم المجتمع المدني يرتب آثاراً من الخطورة بمكان : تقسيم المجتمع ، وإخراج فئات مهمة فيه من دائرة التأثير والفعل ، ومعاداة الدين أو اعتماد فكرة الصراع بين الدين والدولة ، ولذلك فهو يدعو إلى قراءات التكافل والتكامل من جهة ، وللالتزام بالمؤسسات الدستورية ، وفكرة الديمقراطية الأكثرية ، وهو يعتبر أن فكرة مالك بن نبي حول شبكة العلاقات الاجتماعية المتضامة والمتوازنة تشكل بديلاً صالحاً لمجتمعٍ واحدٍ متضامنٍ رغم تفاوت المصالح والاهتمامات .

إن كتاب (المجتمع المدني وأبعاده الفكرية) يطرح الكثير من التساؤلات حول أهمية المجتمع المدني أو الأهلي بغض النظر عن المسميات والمصطلحات وأثره الكبير في تفعيل دور المؤسسات المستقلة لبناء وعي اجتماعي وفكري ، يُسْهِمُ في تأسيس مفاهيم تتسم بالحراك العقلاني والنشاط المقنن الذي يبعد الاحتقان السياسي، ويعزز ثقافة الديمقراطية الواعية التي تُسْهِمُ في بنائها المجتمع المدني أو الأهلي .

* * *





المجتمع المدني والمجتمع السياسي

روجيه سو(*)

مراجعة/ عفيف عثمان

ثمة اتفاق بين الباحثين على أن السياسة تعاني أزمة، تبدت ملامحها بحسب البعض في قلة اهتمام الناس بها، والتمنع عن التصويت، وتضاؤل مصداقية النخب السياسية، وغياب حس المواطنية والفردية الشديدة. بيد أن الكاتب على إقراره بهذه العوارض يذهب في التشخيص وجهة أخرى: أزمة السياسة ومحنة الديموقراطية نجمتا عن التطلب الديموقراطي داخل المجتمع المدني والتي لم تعرف المؤسسات السياسية الحالية استجابته. الأمر الذي قد يرسم ملامح نظام سياسي غير مسبوق يلعب فيه المجتمع المدني الدور الأول، بمثابة عودة لأسس الديموقراطية نفسها.

تعاني الدائرة السياسية -وفق مايراه الباحث- من الضعف المتزايد للوظائف الرئيسة التي تمارسها وخصوصاً السلطة والخطاب والتمثيل والشرعية. فالعولمة والأقلمة تتحدى مكانة الدولة، الأمة، ذلك المحل الأساسي للشرعية السياسية والتي تشكلت في داخلها هوية الأنظمة الديموقراطية. ما خسرته السلطة السياسية مع أفول «الاستقلال» وسلطة الألم لم تربحه في مؤسسات يمكن لها أن تُطالب بشرعية ديموقراطية، كما هو الحال في الاتحاد الاوربي مع بروكسيل. هذا الخلو النسبي للسلطة

(*) كاتب ومفكر فرنسي.

ترك المجال حراً لقيام سوق من دون حدود، ما جعلنا نتحول من مجتمعات سياسية إلى مجتمعات يحكمها «السوق». مكرسة ما اصطلح على تسميته «هزيمة السياسة»، وأمكن قياس هذه الأخيرة في تنامي البطالة والهشاشة في العمل وازدياد اللامساواة إلى حدود قصوى، والتي أدت إلى تهميش عدد كبير من الناس، الأمر الذي عنى في العمق «إنكار المواطنة» والتخلي عن المسؤولية السياسية في الإدماج الاجتماعي، وهو ما دَل على تراجع المواطنة ومن ثم تراجع الديموقراطية.

لا تتمثل السلطة في العمل الحكومي فحسب، بل في الخطاب وما يثيره من تبنٍّ له وتأييد أيضاً. وكما شدد ميشال فوكو، فإن الخطاب تأكيد لسلطة مرتبطة بسياسة هي الصفة الأساسية لها. فالكلام السياسي في المقام الأول، وضع المجتمع داخل خطاب. إنه تمثيل شامل يرى منه كل واحد نفسه ويأخذ موقعه انطلاقاً منه، فالخطاب السياسي وثيق الصلة بالمعنى والهوية الجماعية للمدنية وللأمة تالياً.

يعاني هذا الخطاب اليوم أزمة – كما يقول الكاتب– فعدا نفاد محتواه الأيديولوجي هناك عدم القدرة على حشد تأييد الناس له، أي عدم القدرة على جعلهم يحلمون. وثمة أيضاً الشروط الجديدة لاستقبال الخطاب. فمجتمع الأفراد بات أكثر تعلماً واستقلالاً وأكثر نقدية، يميزه التنوع والتنافر. ولم يعد بإمكان أي خطاب سياسي –ما عدا وقت الأزمات– أن يفرض نفسه على المجتمع ويحظى بالقبول العام. فسلطة الخطاب التي كانت تضع قوة السياسة لم تعد إلا مجرد خطاب للسلطة، وأضحت السياسة بعيدة عن التمثيل الحقيقي للمجتمع المدني.

في المفهوم التقليدي للديموقراطية تسمح المساواة بين المواطنين والحوار والتداول في ما بينهم بوجود تسوية تتيح التعبير عن ديموقراطية مباشرة دائمة داخل المدينة. فالتسوية في أثينا القديمة –هدف الديموقراطية– تأسست على أخلاقيات الحوار والنقاش. ومع مرور الزمن انتهى الأمر ببروز ما أطلق عليه الديموقراطية التمثيلية بوصفها مرحلة عليا في الديموقراطية. وفي تبني هذا المفهوم جرى التخلي عن المجتمع السياسي للمتساوين وللمواطنين الشركاء لمصلحة مجتمع هرمي تراتبي رمزه وقمته التمثيل السياسي في آن. بيد أن الظروف التي أسبغت شرعية على الديموقراطية التمثيلية وأمّنت استمراريتها لم تعد هي نفسها. فالفردية خصوصاً لم يعد لها المعنى

نفسه، إذ انتقلنا من فردية «التحرر» إلى فردية «التوكيد» غير المبالية بأي تماه مع المؤسسة. فلم تعد المواطنة تؤسس للفردية بل العكس. هذا الفرد لم يعد يرى نفسه في أي شكل من أشكال التمثيل وخصوصاً إذا ارتدى دلالة سياسية أو سلطوية. إنه ليس انكفاء على الذات بقدر ما هو «تحريك» للذات والتزامها لأعمال جماعية تغلب عليها الصفة الذاتية وتقع خارج إطار الدائرة العامة أو الدولية، ولا يدفعها أي طموح أو رغبة لأي سلطة. فصورة المناضل أو التابع الخاضع والمنضبط أضحت من الماضي.

هذا التطور نحو الفرد المتغير والشريك والنقدي يجعل من الصعب جداً أن يجد نفسه «ممثلاً» من طرف ما. وهذا النمط في التمثيل الجديد لا يزال البحث عنه جارياً. وبسبب عدم قدرته على تمثيل صحيح للمجتمع المدني يجد التمثيل السياسي نفسه عاجزاً عن إشاعة الأوهام.

والحال، تقوم السياسة التي تحمل شرعية عادةً على ملء وظائفها الكبيرة التي هي: ممارسة السلطة وصوغ خطاب وتمثيل المجتمع المدني، ويجري الاعتراف بها على هذا الأساس. ولما لم يكن الحال تماماً على هذا النحو، وفي مواجهة النقد تلجأ الطبقة السياسية إلى الاحتماء خلف الانتخابات والاقتراع العام كي تبرر شرعيتها. لا يتعلق الأمر، بحسب رأي الكاتب، بوضع مبدأ الانتخاب موضع المساءلة إذ إنه شرط ضروري بدون شك للديموقراطية، ولكنه غير كاف. فأمام قصور السياسة المعبر عنه بانحطاط الديموقراطية التمثيلية، لا بد من إصلاح يحمل تصوراً آخر للسياسة يأخذ في الاعتبار التحول في المجتمع وتوزيعاً جديداً للأدوار يلبي آمال المجتمع المدني. ولا يمكن للطبقة السياسية نفسها -في رأي الكاتب- التصدي لهذا الإصلاح. فالجواب يأتي من الجسم الاجتماعي ومن النضج الذي بلغه المجتمع المدني. فمن الأدنى، كما هو الحال دائماً وبصبر يجب إعادة بناء نظام سياسي يتمتع بمصداقية. التغيير الموعود إذاً يأتي من «تحت» من جانب المجتمع المدني الذي هو في أساس النظام الديموقراطي نفسه. فنهاية الخلاصات المنتظرة وفشل الأنظمة الإيديولوجية يشجع في الواقع هذه العودة لليوتوبيا الديموقراطية إذ غدت هذه الأخيرة مطلباً للحاضر لا أملاً للمستقبل. تملك وفقاً لجذورها «نظامها» الخاص بها ومبدئها ومبناها الاجتماعي والاقتصادي والسياسي: الديموقراطية ليست ليبرالية ولا اشتراكية، إنها تكفي نفسها بنفسها.

ثمة ببساطة عودة إلى منابع الديموقراطية والحداثة التي يعبر عنها «العقد الاجتماعي». إذ إن تطور الرابط الاجتماعي يقودنا اليوم نحو هذا العقد الأصلي أساس كل ديموقراطية حقة.

والحال، لم يعد التطلب الديموقراطي «عقيدة» أقلية متنورة، بل طاول كل الفئات الاجتماعية والمواقف وأضحى مقيماً في قلب كل المطالب والنزاعات وبات ثابتة من الثوابت ويوتوبيا القرن القادم، الأمر الذي يضع كل فرد أمام مسؤولياته. فالديموقراطية مرهونة بإسهام كل شخص وهي تتجذر في اليومي وتهجر الدائرة السياسية لمصلحة الدائرة المدنية، وفي حين تتراجع الأحزاب نجد الجمعيات تزدهر وتحظى بتأييد الناس الذين باتوا يدركون أن مستقبل الديموقراطية مرهون بها.

إن إعادة بناء السياسة بمعنى «الحكم الرشيد الديموقراطي» للمدنية يمر عبر المؤسسات والجمعيات. والتركيز الحالي على مفهوم «المجتمع المدني» يُعبر عن قوة هذه الجمعيات وعن وقع فكرة احتمال تمثيل المجتمع لذاته وبفعله على ذاته، ما يؤكد وجود المجتمع كقوة سياسية تامة. فالصعود القوي للمجتمع المدني يحول المجتمع إلى مجتمع سياسي وجسم سياسي عاقدٍ الصلة مجدداً مع مخيال «مجتمع يحكم نفسه بنفسه».

تبقى بحسب الكاتب، مسألة «الحيز العام» كحيز مفضل للنقاش والتداول الديموقراطي والذي يحتاج إلى بناء. إذ يتوجب على المجتمع المدني الذي يظهر أكثر فأكثر على الساحة الوطنية أو الدولية، أن يجد صيغة الخاصة في التنظيم والتعبير جاعلاً من «الحيز العام» ما يجب أن يكون عليه في النظام الديموقراطي أي جاعلاً منه حيزاً للجمهور.





التسامح مجلة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عُمان وتهدف إلى تحقيق الغايات التالية:

١- ترسيخ الإسلام الذي يقوم على التسامح وحق الاختلاف وتعددية وجهات النظر .

٢- إعادة الاعتبار للاجتهاد بوصفه مسألة حيوية في الفكر الإسلامي من أجل تجديد ذاته في مواجهة العصر ومتغيراته .

٣- العمل على إصلاح مواطن الخلل في الفكر الإسلامي وفتح المجال لتصورات إسلامية تصدر عن وحدانية لا تشوبها شائبة ، وتسعى لتجسيد رؤى مستنيرة ، بعيداً عن التعصب .

قواعد النشر

- تنشر (التسامح) الدراسات والمقالات الفكرية التي تتسم بالعمق والموضوعية، وتضيف جديدا للمعرفة .
- يشترط في البحث أن لا يزيد حجمه على عشرة آلاف كلمة ، وأن لا يكون منشورا من قبل .
- البحوث المكتوبة باللغة الإنجليزية خاصة بالتسامح ولم تنشر من قبل .
- يخضع ترتيب مواد المجلة عند النشر لاعتبارات فنية محضة ، لا علاقة لها بقيمة الدراسة أو بمكانة صاحبها .
- الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا تعاد إلى صاحبها ، نشرت أم لم تنشر، والمجلة ليست ملزمة بإيضاح أسباب النشر .
- يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية وفق النظام المعمول به في المجلة.
- ما تنشره (التسامح) من بحوث يعبر عن وجهة نظر أصحابها ، ولا يمثل وجهة نظر (التسامح) أو الجهة التي تصدر عنها ، بالضرورة .
- ترسل البحوث إلى عنوان المجلة مطبوعة على قرص أو إلى بريد المجلة الإلكتروني . متضمناً التعريف بالمرسل وعنوانه .